



目　录

量理宝藏论释

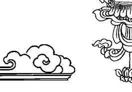
目录










第六十三节课

顶礼本师释迦牟尼佛！
顶礼文殊智慧勇识！
顶礼传承大恩上师！

无上甚深微妙法　百千万劫难遭遇
我今见闻得受持　愿解如来真实义

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

《量理宝藏论》中，我们继续讲三相推理，也叫做自利比量。三相中的第一相宗法已经讲完了，现在讲的是同品遍和异品遍。

壬二（同品遍异品遍之观待事同品与违品）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

癸一（破他宗）分三：一、宣说对方观点；二、破彼观点；三、断除遮破非理。

子一、宣说对方观点：

谓具不具所立法，乃是同品与异品。

在这里我们要知道三相推理中的同品和异品，第二个叫同品，第三个叫异品。同品和异品的概念或者法相有不同观点，这里主要是因明前派论师的观点。因明前派夏瓦秋桑，还有鄂洛译师，他们跟随印度论师贤得瓦的观点，



立下了不同的说法。什么样的不同说法呢？具有所立法叫做同品法，不具有所立法叫做异品法，他们认为这就是同品法和异品法的法相。为什么这样安立呢？因为他们认为任何一个法在通过比量进行论证的过程中，它的同品和异品是可以这样具足的。首先，具有所立法叫做同品，比如"柱子是无常，所作之故"，此论式是用所作建立无常，那凡是无常的法都具有所立，这叫做同品法；反之，如果是常有的法，就不具足所立、不具足无常，这就是异品法。

对方论师认为：推理的时候，同品和异品一定要互相相违；如果不存在相违，那么真正的推理就没有容身之地。所以他们觉得，同品和异品应该直接相违。这里讲的是对方同品异品的观点。

思维二品直接违，复虑出现第三品，
有师不知量对境，分实反体而说明。
称实体法一异体，反体依于自反体。

因明前派的论师认为，同品和异品应该互相相违，如果这两者不相违，那么真因就没有容身之地了；进而又害怕或者担忧出现第三品。第三品就是我们平时认为的既是无常也是常有，或者既不是无常也不是常有，除了无常与常有之外不伦不类的第三品物体，这叫做第三





品法。他们担心：如果同品与异品一定要相违，那么不是这两者的第三品就会出现。对方的第一个观点大家应该清楚，他们认为推理的时候，也就是建立第二相和第三相的时候，一定要断定同品和异品，如果没有这样就不合理。

对方论师对自相和义共相混合一体而成为比量的对境这一点没有了解。我们前面也讲了，他们经常在实体反体的概念上犯大的错误。我们不管是什么样的破立，都是自相和义共相混合一体而进行的。可是这些论师没有懂得这一点，所以害怕出现第三品物体，于是认为实体和反体要分开讲。怎么分开讲呢？他们认为依靠实体来建立一个法的时候，在实体上一定会断定异品和同品，决定只有这两品；但是从反体的角度来讲，可以出现第三品物体，这是允许的。反过来说，如果依靠反体建立一个事物，那么在反体上也可以决定为异品或者同品；但是在这个时候，因为并没有判断它的实体，所以在实体上出现第三品物体也可以。

比如说“柱子是无常，所作之故”，用所作来建立无常的时候，从柱子实体的角度来讲，他们认为决定是常有或者无常这两个，第三品法不存在。但是说第三品法存在的时候，一定要从柱子反体的角度来讲，也许是无常也许是

常有，这样的第三品在反体上可以容有。

反过来说，在依靠反体法建立的时候，他们认为要么是异品要么是同品，在反体上面一定能决定。比如说用所作因来建立无常的时候，“所作是建立无常的真因，三相齐全之故”，此中的三相齐全要么是异品要么是同品，从反体方面讲，应该决定是异品或者同品两种法，但是从实体的角度来讲，也可以出现第三品物体。

我们一定要知道，在对方的观点中有三个事情。

第一个事情，因明前派的论师认为，建立任何一个事物的时候，可以决定它的同品与异品两方面，且这两品直接相违。

第二个事情，对方害怕出现第三品物体，于是他们把实体和反体分开来讲，认为在实体上面可以断定同品和异品，但是在反体上面可以出现第三品物体；反之，在反体上面可以断定异品和同品，但是在实体上面可以出现第三品物体，这是因明前派的第二个观点。

第三个事情，他们建立的时候有三种情况。其中通过实体来建立有两种情况。第一种情况是：“柱子是无常，所作之故。”柱子、无常、所作，这三者全部是从一实体的角度进行安立的。第二种是从他体的角度进行安立的：“山上

有火，有烟之故。”以这样的推理来进行安立的时候，实体是以他体的方式进行建立的。第三是从反体的角度安立的，在反体上面安立的时候是以自反体来安立的，比如说以所作因建立无常的时候，对所作因的论证“建立无常的所作是真因，具足三相之故”，实际上这是真因，这是以自反体来进行建立的。对方是这样在实体和自反体上面进行建立的。

我们大家一定要清楚，虽然因明前派的论师们个个都是非常了不起的高僧大德，而且在整个因明的发展史上，也做出了不可磨灭的贡献，这一点是人类世界，尤其是藏传佛教界公认的一件事情；但是，在显现上他们的有些观点确确实实也有一些与自宗不同的地方。因此，萨迦班智达才在三相推理的过程中，先把对方的观点一一列出，然后再一个一个地遮破。

刚才，我们前面大概讲了三个问题。希望你们下来之后，应该仔细看。

总之，对方认为，具不具有所立法分别叫同品和异品，并且建立任何一个事物的时候，它的同品和异品决定为两品，这是一个观点。然后，对方害怕出现第三品物体，于是认为在实体上面可以断定同品和异品，但是在反体上面可以出现第三品物体；反之，在反体上面可以断

定异品和同品，但是在实体上面可以出现第三品物体，这是因明前派的第二个观点。第三个观点是他们把实体和反体分开，并以一体、异体、自反体来进行建立，其实这也是不合理的。

下面我们对上面所讲的三个问题一一驳斥。

子二（破彼观点）分三：一、断定二品非理；二、分开实体反体建立非理；三、分别依于自反体建立非理。

丑一、断定二品非理：

实体反体如何分，无法决定其二品，
二者所涉实反体，诸智者前见成立。

你们因明前派虽然分开实体和反体来决定同品和异品，但实际上，你们所承认的决定同品异品的说法不合理。

不合理的原因是什么呢？你们认为在实体上面能决定同品和异品，但我们在观察的过程中发现，实际上并不能决定。因为，事物的实体既涉及到同品也涉及到异品，还涉及到第三品，这一点在印藏高僧大德以及所有智者面前应该是成立的。因为所有高僧大德都承认真理，承认真理的话，那我们通过因明的推理来进行论证的时候，这一点也是成立的。

你们断定实体在异品或者同品中可以包

含，但是这一点确实没有办法成立。为什么呢？我们可以通过一个论式来进行分析，比如说“山上有火，有灰色的实体之故”，在用这个推理的时候，你们因明前派认为断定为二品，但是我们觉得不能断定为两品。为什么呢？灰色实体到底是同品还是异品？如果它是同品，也就是灰色的实体是火这个同品，那这样凡是灰色的实体都应该有火了。灰色的气体、灰色的云雾、灰色的布匹等，这些东西都应该有火了，有这个过失。如果说灰色的实体是异品，异品是没有火的一种实体，这样一来，灰色的烟也应该不是由火因中产生的实体了，有这个过失。再者，如果你们觉得灰色的实体既有火的同品部分，也有没有火的异品部分，有模棱两可的状态，那前面你们不是已经说从实体的角度因决定为同品或者异品吗？而现在却出现了第三品，这样一来，你们自己所建立的观点就完全以此摧毁了，所以你们这种说法不合理。可见，从实体角度来进行分析的时候不合理。

从反体的角度来进行分析，你们因明前派所承认的决定二品的说法也不合理。怎么不合理呢？比如说“柱子无常，所作之故”，然后它的下一推理“所作是建立无常的真因，因为三相齐全之故”，这是通过反体来建立的一个推

理。我们又同样问对方，三相齐全的因，它是同品还是异品？如果你说它是同品，那么所有三相齐全的因就全部变成建立无常的因了，但是这一点是不能承认的，因为三相齐全的因中有建立无常的因，还有建立其他事物的因，这是千千万万、非常多的，所以对方不敢承认。如果你说三相齐全是异品，那么刚才的推理就已经变成相似因了，也就是说，通过所作来建立无常的推理就不应该成为真因，因为它是异品之故。如果对方说这两者都不合理，三相齐全也有同品的部分也有异品的部分，那以此观点就毁坏你们自己的承许了，因为你们前面说从反体的角度来讲决定为二品，那现在却决定不了，还有第三品物体存在。所以说这种说法是不合理的。

萨迦班智达通过他的理证智慧来分析因明前派决定为二品的说法，并予以遮破，这是简单给大家介绍一下。

丑二（分开实体反体建立非理）分四：一、若观察则非理；二、太过分；三、与安立相违；四、非阿阇黎之意趣。

寅一、若观察则非理：

我们知道，从开始到现在因明前派都特别喜欢分开实体反体。我想，我们学了这部论典

之后就会了知，不仅仅在因明的场合里面，就是在实际生活和修行中，很多人始终也搞不清楚实体和反体、自相和共相，将这些混在一起。这样，对我们取舍名言或者取舍因果，以及在很多方面都会造成一些影响。所以，我们学习因明的的确确有很大利益。但学一两天不一定能立竿见影，就像小孩子读书一样，要经过长时间的学习，才能通达所学的知识；而短时间的学习，不可能有这样的效果。当我们学了这些比较理性、比较深细的法之后，一般来讲很多人的智慧逐渐逐渐会磨炼出来。一些简单的词句、一些粗略的语言根本骗不了我们。应该说学习因明的人都会有一种理性智慧，这一点就是学习因明的重要性所在，也是学习因明的利益。

那么，我们现在就分析实体反体不能分开进行破立的道理。如果我们分开进行破立，那么就说明我们对因明破立的道理还不了解。

若于外境行破立，量之对境不得知，
若于心前行破立，将成有无不定矣。

这里是说，虽然对方认为反体和实体要分开来进行破立，但是这种说法是不合理的，千万不能分开。我们破立的时候，应该像前面所讲的那样，以自相和义共相混为一体的方式进

行破立，这样就会有结果。否则，如果将分别念完全抛开，而在外境的自相上真实行持破立，那就不能了知比量的对境，有这个过失。怎么会有这种过失呢？比如我们说柱子无常，应该说在柱子的自相跟我的概念——脑海中的总相混合一体的情况下，“柱子无常，所作之故”才可以成立。如果真是在柱子的自相上进行破立，那就没办法破立。因为柱子的自相是指柱子本来是什么样就是什么样，它如果是无常，那我们也没办法破，变成常有是不可能的；它如果是常有，我们也不能让它变成无常。所以，佛陀在佛经中也讲了，如来出世也好，不出世也好，一切诸法的自性本来如是。同样的道理，自相上的破立谁也没办法，即使佛陀来到我们面前，柱子的本性也不可能有破立。从自相的角度来讲，绝对不可能有。如果有，那么所有的比量智慧都不能了知对境了，有这种过失。凡是学习过本论前面部分的人都会知道，在事物的自相上无论怎么样也没办法破立。它本来是无常，我们把它破斥掉；或者本来是无常，我们建立为常有，在自相上这是绝对不可能的事情。所以说在自相上破立不合理。

反过来说，如果不是在事物的自相上破立，而是在单独的意识面前破立，那也不合理。为

什么呢？因为在单独的意识面前进行破立的话，那就与外境一点关系都没有。我的意识一会儿说常有也是可以的，一会说无常也是可以的，意识怎么样胡思乱想都可以。决定有也可以，决定没有也可以，或者说常有，或者说不常有，我心里随随便便怎么样想都可以。我说世间万物是空性，世间万物不空，世间万物空不空（双俱），世间万物非空非不空（双非）等等，在我的心识面前怎么样变都是可以的。所以，在单独的心前建立和破斥都不合理。

那么我们怎么承许呢？应该像前面所讲的那样，必须要把自相和共相结合起来。比如，柱子是无常的，这个道理许许多多人都不知道，我们通过推理来进行论证以后，别人就知道：噢，原来柱子是无常的，只不过我自己没有知道而已！又比如，很多人不知道释迦牟尼佛是量士夫，我们通过论证抉择以后，别人就会知道：噢！原来释迦牟尼佛是真正千真万确的量士夫，这种理论可以建立。但是，这必须要将自相共相混合为一体。

我们知道，反体是在心里面安立的，实体是在事物的自相上安立的。如果把事物的反体和实体两者完全分开，就没办法进行破立。在因明论典中，这是非常关键的一个问题，大家

在学习或分析中观和因明的过程中一定要知道这一点。现在世间很多人都没有这方面的教育，在日常生活中自然也就搞不清楚，就像我们在讲第五品——观所诠能诠的时候一样，自己到底说的是自相还是共相都分不清楚，有这种情况。所以学习这些道理以后，应该会明白很多知识。因此，对方讲的分开破立的观点一经观察，就会发现是不合理的。

寅二、太过分：

不许欲知为宗法，故观待事初成无，
若不许初观待事，宗法法相实难立。

这里继续破斥对方的观点。

如果你们断定为二品，也就是三相推理中的同品和异品完全能断定的话，那就不合理。为什么呢？因为，第一相观待事的欲知法绝对不可能是同品或者异品；这样一来，三相中的第一个——所诤事或者说欲知法就不能成立了。

“不许欲知为宗法，故观待事初成无”，如果不承认欲知法为宗法，那这样一来，三个观待事中最初的宗法就没办法成立了。因为按照对方的观点，在“柱子是无常，所作之故”这个三相推理中，它的同品是什么呢？同品就是具有无常的法。而异品就是同品的反方向—

—不具无常的常有之法。那这样一来，柱子的无常就决定属于在同品法当中了。本来因在所诤事上建立叫宗法，但是现在宗法（欲知法）成了同品法了；这样以后，单独的宗法现在绝对没有了，有这个过失。

“若不许初观待事，宗法法相实难立”，初观待事指的是第一个观待事——宗法。如果不承许初观待事，那这样，宗法的法相就没办法安立，因为宗法完全成了同品。这样一来，三相推理的宗法就绝对不存在了。所以按照你们因明前派的观点，就会出现这个过失。

初观待事定二品，其余二种观待事，
决定有无同异遍，启齿而说亦极难。

这里是说，按照你们的观点，如果真的不承认第一个观待事——宗法，因为宗法的法相没有了，它已经成为同品或者异品中的任意一者，那这样，第一相宗法或者能决定同品和异品的同品遍和异品遍都没办法安立（在同法中存在叫做同品遍，异法中不存在叫做异品遍）。不能安立的原因前面已经讲了，因为宗法已经成了同品或异品。那这样一来，“柱子是无常，所作之故”，所作和无常之间的关系叫做同品遍，所作和无常反方面的关系叫做异品遍。如果你决定宗法是同异两品之一，那前面的宗法就没

办法单独安立，这样一来同品遍和异品遍也无法安立。如果这两者（同品遍和异品遍）不能安立，那就有很大的过失，所以说对方的观点不合理。

如果对方这样安立，那在真因的场合中所诤事就变成同品了；而在相违的推理中，所诤事完全变成了异品。因为除了异品和同品以外没有所诤事，也就是说，所诤事要么变成同品、要么变成异品。这样一来，宗法就根本不存在了，有这个过失。

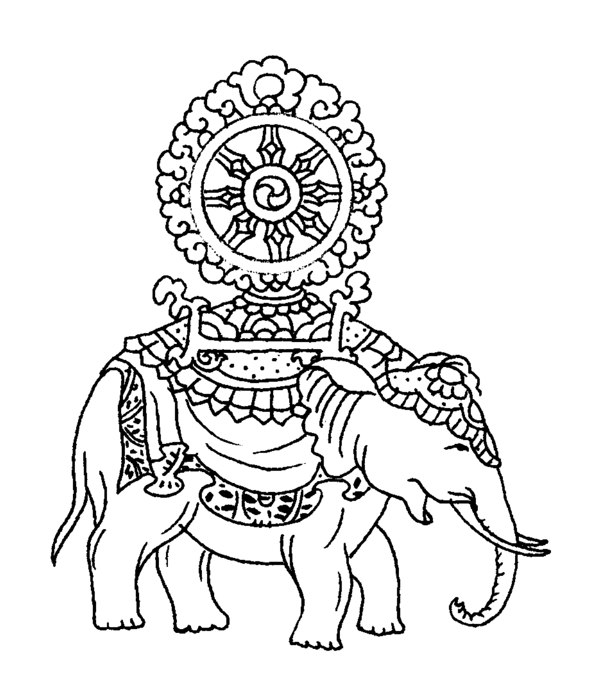
宗法二品若一体，亦以反体而区分，
诸因皆堕真违中，不定之因岂可能？

对方认为，宗法和同品异品本来是一体的，但是从不同的角度可以安立：因在所诤事上面成立叫做宗法，从具有所立的角度安立为同品，从不具有所立的角度安立为异品。

如果对方真的认为宗法和同品异品一体，且以三种不同反体来进行安立，即一个是因建立在所诤事上面，还有具有所立法和不具有所立法，那就不合理。怎么不合理呢？“诸因皆堕真违中”，所有的推理（因）都堕入到真因或者相违因当中去了。为什么呢？因为，所有所诤事决定为同品的推理全部包括在真因中，所有所诤事决定为异品的推理全部包括在相违因中，除了相违因和真因以外，不定因就绝对不

存在了，有这个过失。那这样的话，不定因跑到哪里去了？本来相似因包括三种因——相违因、不定因和不成因，不定因在我们因明的相似因当中决定是存在的，但如果按照你们的观点，相似因就只有两种了，所以对方的观点完全不合理。

好！今天因明讲到这里。





第六十四节课

下面，我们继续学习因明的三相推理。三相推理里面立宗已经讲完了，现在讲的是同品遍和异品遍之所观待事同品与异品，它分三个方面：破斥他宗的观点、建立自宗、遣除于此诤论。破斥他宗的观点分三，其中第二破彼观点又分三，其中第一个问题已经讲完了，第二个问题分开实体反体非理分四个方面，今天讲的是与安立相违，也就是与对方的观点相违。

寅三、与安立相违：

若许所知定二品，观待事三诚相违。

若许观待事亦二，观待彼因成二相。

现在主要讲三相推理的问题，当然我们很多人，以前没有接触过，可能会感觉到比较陌生。尤其是在汉传佛教中，因明的辩论以前基本上都是没有的。在没有辩论的情况下，可能我们感受不到现在讲的三相推理的重要性。如果我们要辩论，就必须用辩论的论式，没有运用论式的辩论是不合理的。运用论式的话，要看这个论式是正确的还是相似的，也就是说是真因还是相似因。如果是真因，就能遮破对方的观点；如果你运用的因是相似因，就不能遮破对方的观点。所以，我们一定要知道什么是

真因，是真因就必须具足三相推理。如果我们不知道三相推理的宗法，就没办法集聚第一相；没有知道同品遍和异品遍，第二相和第三相就没办法集聚。

当然对于有些人来讲，可能因为以前对辩论方面没有很大的兴趣，尤其是对因明非常细微的逻辑思维不感兴趣，所以不一定觉得因明的这些道理有价值。但是对真正愿意通过正理抉择万法的人来讲，这种观察方法相当的好。因为现在很多哲学、逻辑的推理中并没有像藏传佛教那样尖锐明确的因明论式。所以说，我们学习三相是非常有必要的。

颂词中讲到，在通过论式来抉择万法的时候，你们因明前派所承认的所知决定为二品（同品与异品）的观点不合理。对方在前面也讲了，决定为异品和同品两品，而且这两者必须要相违，但这是不合理的。怎么不合理呢？“观待事三诫相违”，所观待事如果成为异品和同品，那么这与能观待事成为三相完全是相违的。因为它们是互相观待的，第一相宗法的所观待事是所诤事，第二相同品遍的所观待事是同品，第三相异品遍的所观待事是异品。如果所观待只有两种法——同品和异品，而能观待的却有三相，那这种承许是完全矛盾的。

而且，如果第一相宗法的所观待事——所诤事不存在，那第一相宗法本身也无法成立；如果宗法不成立，那不成因就不存在了。我们在前面讲过，如果要说别人的观点不合理或者说他的推理是相似因时，必须要通过不成、相违、不定三种过失来确定。也就是说相似因实际上有三种，它们分别是不成因、相违因和不定因。但如果第一相宗法不存在，那在它身上出现的不成的过失就无法观察出来，如是三种相似因中的不成因就不可能存在。前面也讲了，因在所诤事上不成立叫做不成因，但现在只有同品和异品，除此以外没有单独的宗法，那这样因在所诤事上不成立的不成因就绝对不可能存在，有这个过失。当然，对方也不敢这样承认，因为在法称论师的究竟观点中乃至所有因明论典里面都强调三种相似因，从来没有提倡过两种相似因，所以这是不合理的。

下面是第四个问题，是讲对方的说法并不是阿阇黎法称论师的意趣与观点。

寅四、非阿阇黎之意趣：

决定同品异品二，此阿阇黎不承许。

若随实体与反体，各自分开毁名言。

你们因明前派的论师认为，在通过论式的方式来决定的时候，观待事安立在同品和异品

中。其实，这种分法绝对不是因明的创始者、弘扬者，整个人间无与伦比的理自在陈那和法称两位论师的观点，一点都不接近他们的观点。

为什么这样说呢？因为法称论师在《定量论》中已经说了：相之名称即宗法。宗法既不是同品也不是异品，讲得非常清楚。通过观察我们就会知道，除了同品和异品以外的一个宗法，按照法称论师的观点应该是存在的。

可是你们因明前派认为，宗法在所立上存在的时候叫同品，在所立上不存在的时候是异品，除了这两者以外单独的宗法绝对是没有的。这种观点怎么符合法称论师的究竟意趣呢？绝对不是他的观点，你们这种观点只不过是以其他论师的说法加上自己的分别念而建立的，这种宗派我们绝对不能承认。

这是第一个问题，下面是第二个问题。

前面你们在抉择宗法和同品异品的时候，已经把事物的实体和反体完全分开来，比如说在抉择实体的时候，第三品事可以在反体上出现，它遍于同品和异品；抉择反体的时候，同品或异品在反体上安立，第三品物体在实体上面可以出现。虽然你们把事物的实体和反体完全分开而建立自己的观点，但这种做法也是不合理的。

因为，如果你们真是将实体和反体完全分开，也就是把事物的自相和遣余完全分开来进行建立，那这会毁坏整个世间的一切名言。为什么这么讲呢？因为我们前面讲能诠所诠的时候已经讲过，在分析其他疑问中也讲过：在宣讲的时候，自相和总相可以完全分开；但是在趋入或者运用的时候，应该将总相自相混合而耽执为一体。

也就是说，在趋入或实际运用的过程中，必须要把实体和反体法结合起来混合为一体，否则根本无法进行破立。可是你们一再强调完全要分开，这就要犯上面所讲的过失。比如说，我们要对瓶子的自相进行破立，而它的自相任何人也没办法说，也没办法取舍。我说“把瓶子拿来”时，如果我们真的在自相上破立，那谁也没办法说它的自相，也不可能拿到它的自相。因为，即使你真的能说它的自相，但说完之后自相马上就会随之灭尽，去取的时候已经不是原来的自相了，有这个过失。如果在单独的反体上进行破立，而反体只是心上的一种分别念的影像，这种影像跟外面事物的自相完全脱离的话，那么这种反体无论怎么样宣说、怎么样运用，与自相也毫不相干。

所以说，你们因明前派如果真的认为事物

的反体和实体可以完全分开，那就有整个世间名言全部毁坏的过失。名言全部毁坏的话，人与人之间的交流、沟通，还有各种取舍、安立全部都土崩瓦解、不复存在了。因此，这是完全不合理的。

以上是讲，这不是阿阇黎的观点。

丑三、分别依于自反体建立非理：

前面已经讲了，对方将实体和反体完全分开，有一部分依靠实体安立，有一部分依靠反体安立，但这种说法不合理。

依自反体而建立，观察此理无实质。

这里讲依靠自反体来建立的说法不合理。我们也知道，不管是建立也好、遮破也好，全部都是以自相和义共相混为一体的方式进行的，这是所有因明论典的究竟观点。如果我们把实体放下来，只在它的反体上进行建立，那无论怎样也不能成立。

怎么不能建立呢？因为即使假设，建立也只能有三种方式：因和所立无二无别的方式，因和所立完全他体的方式，因和所立也不是他体、也不是一体的方式。其实，要么与“柱子无常，所作之故”一样，因和所立无二无别；要么与“山上有火，有烟之故”一样，因和所立完全分开，不可能存在第三种方式。



实际上，不管是哪一种方式都不能将自体和反体完全分开。我们前面讲第八品的时候，对方说你们的法相有没有法相？如果法相没有法相，法相就不是所知了；如果法相有法相，那么法相再有法相……这样就变成无穷无尽。当时我们回答说，我们这种法相——有枝有叶，与根本立宗中的树是以无二无别的方式来建立的，并不是将原来的自相和后来的反体两者完全分开。如果完全分开，那么在我们分别意识中，法相的法相、法相的法相的法相……最后已经无边无际。而且，它自己的实体一直如如不动地住在那里的话，那么始终都没办法互相了解。但是，实际上并不是这样的。首先根本的法相必须要建立，第二个以后就不存在了，这些法相全部在第一个论式中的所立(树)上面进行安立，当时我们这样讲过。其实，这个道理与这里讲的完全一样。

前面的“柱子无常，所作之故”，这种推理是自性因，自性因完全是真因，这是无二无别的一种建立方式；“山上有火，有烟之故”，这种推理是果因，果因也是正确的因，这是他体的建立方式。其实，这两个因绝对不是将实体和反体完全分开来建立的，它们必须混合一体才能建立。除了这两个以外，也不是一体、也

不是他体，以这样一个单独的反体来建立的论式（或者说是法），绝对不可能存在。

对方在前面讲到，对于“柱子无常，所作之故”这个推理而言，以所作的反体来建立无常是真因，因为它具足三相之故。虽然对方以自反体这种方式来建立，但实际上跟我们前面的回答一模一样，它也并不是以一个单独的所作反体来进行建立，一定是以与柱子的自相混为一体的方式进行建立。所以说，你们所承认的依赖单独自反体而进行安立的观点完全不合理。

表面上看来，好像因明中的所有推理全部围绕“柱子无常，所作之故”，实际上并不是这样的。如果你懂得“柱子无常，所作之故”的道理以后，那么所有的推理都可依此类推。比如我们学物理，里面有很多公式，其中牛顿定律经常运用，那是不是所有物理学全部包括在一个牛顿定律中呢？并不是这样。实际上这个公式可以在很多地方套用，也可以变换出很多道理。由于我们经常讲“柱子无常，所作之故”，可能有些学因明的人会想：怎么天天都说这个，可不可以换一下？换，当然是可以的。其实，我们以任何一个例子来建立或者遮破都可以，只要通达了这个道理，那其他的道理就可依此

类推而了知，是这个意思。

子三、断除遮破非理：

谓若二品非直违，一切破立皆失毁。
破立非由二品为，定量相违相属证。
依因所立相属力，决定有无随存灭。

“谓若二品非直违，一切破立皆失毁。”对方说，假设你们因明后派所承认的同品和异品不是直接相违，那么一切破立全部失毁了。为什么失毁呢？本来遮破所破可以成立所立，如我们说柱子不是常有，那么它是无常就已经建立了；柱子不是常有的话，就是所作了，所作的道理可以建立起来。本来成立所立可以遮破所破，柱子是所作的话，无常就可以建立，常有和非所作就已经被遮破了；柱子是常有的话(柱子本来不是常有，假设说它是这样)，它反方面的无常就已经被遮破了。可是，你们却说常和无常不相违、同品和异品不相违，那么世间所有的建立和遮破全都已经毁坏了。对方给我们发出了这样一个过失。

表面上看来，他们的说法好像真的是有道理一样。因为，建立或者遮破的时候，同品和异品这两者如果不是完全相违，那三相推理是不是就无法进行建立或者遮破？会有这样的疑问。其实，只不过对方没有真正了解因明的奥

义而已，实际上并不是这样的。

“破立非由二品为，定量相违相属证。”所谓的破立并不是用同品和异品来进行的，同品和异品只不过是观待事而已，看这个推理在同品上成不成立，在异品上成不成立，如此而已；而真正的建立和遮破是依靠量的相违和相属来进行决定的，我们什么时候知道了量的相属和相违的关系，什么时候就可以进行破立。

比如说我们知道了火和水之间的关系：“噢！它们是相违的关系。”一旦通达它们之间的相违关系，就会知道：强有力的火存在的地方，水绝对不可能有；同样，强有力的阳光存在的地方，黑暗绝对不会有。这是通过相违的量来证明：一个法存在的时候，另一个法不存在。通过相属的关系也可以证明，比如“山上有火，有烟之故”，我们知道如果有烟的话，那肯定会有它的根本——火，因为火和烟之间的关系是彼彼所生。这是我们以前通过现量见到的，或者是依靠比量来推知的。了知它们之间的关系以后，山上只要有烟的时候，就会知道这个地方肯定有火，因为它们两者之间有因果关系，就像火灶里面的火与烟一样，这是我们现量能了知的事情。

我们大家应该了解：不管是现量也好、比

量也好，都是依靠量的相属和相违来证明这个法存在与否。

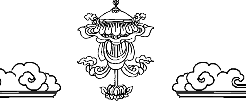
“依因所立相属力，决定有无随存灭。”依靠所立和因之间的相属或者相违的力量，才能决定它们之间另一个法是存在还是不存在？应该用这种方式来决定。它们之间的关系并不是依靠异品和同品的方式来进行建立。比如说“柱子是无常的，所作之故”，如果所作存在，那么无常也存在，它们之间有随存的关系；如果无常倒转或者说不存在，那么所作也不可能存在，它们之间有随灭的关系。也就是说，因和所立之间的关系是依靠量的相违和相属来决定的，但这一点因明前派并没有了解到。所以萨迦班智达在这里说，并不是以同品和异品的关系来建立事物的存在和灭亡，而是依靠量的相违和相属来决定事物存在与否。这个问题应这样来理解。

这以上，萨迦班智达通过不同方式对同品异品的错误认识进行了遮破。

癸二（立自宗）分三：一、分析同品异品；二、认识因之破立对境；三、遣余破立之详细分类。

子一（分析同品异品）分三：一、法相；二、认识相同对境；三、遣除诤论。

丑一、法相：



同品异品的法相比较重要，那它们的法相是什么呢？

宗以所立之总法，相同不同乃二品。

颂词讲得比较略，意思就是说宗法和对境以所立法相同叫做同品，宗法和对境以所立的法不相同叫做异品。大家应该这样来理解同品和异品的法相。

意思是什么呢？比如说“柱子是无常，所作之故，犹如瓶子”，在这里，柱子叫所诤事，也叫做宗法，宗法应该与所同的对境相同，那柱子跟谁相同呢？跟瓶子相同。以什么样的方式来相同呢？以所立法来相同。这里的所立是无常，因此宗法与它的比喻以无常的方式相同，也就是说柱子与瓶子是以无常的方式相同的。当然，我们引用上述论式的时候，也可以从两方面来理解：如果瓶子是所相同的对境，柱子就是相同者；如果柱子作为所相同的对境，那瓶子就作为相同者。

再比如说我叫做天祠，另外一个人叫做供施，我们两个相同。我是相同者，我跟谁相同呢？跟供施相同。以什么样的方式相同呢？我们两个的长相、心态或者说平时的语言等，以其中的某种方式来相同。

如果所作的因在所立上面存在或者容有，

这就叫做同品遍。大家要知道，我们用“柱子无常，所作之故”这个推理的时候，如果我说不遍，那所作在无常上不一定存在。如果你觉得所作在无常上真正存在，凡所作是无常，那么这就叫做同品遍。

然后异品遍，异品遍不能从因倒过来，应该从立宗往后反过去。否则你说“所作不是，无常也不是”的时候，就会出现问题。因为在法称论师其他的一些因明论典中讲到，这对有些推理来讲是合理的，但对有些推理来讲是不合理的。

所以我们推同品遍的时候，应该是这样的“如果是因，那么决定是立宗”，因和立宗二者是从因开始的；然后讲异品遍的时候应该倒过来，“如果非为所立，那么也绝不是它的因”。比如“柱子无常，所作之故”，如果是所作，则定是无常；如果无常已经不是了，即无常已经倒转为常有，那么它的因所作也不是，或者说所作也不存在，这时应该从立宗往后推。

这里我们要知道，宗法跟谁相同，与它的比喻相同，而且是以所立的方式相同，或者说以它们共有的相同点来相同。比如，柱子和瓶子以无常的方式相同。其实，任何一个论式都可以这样来推理。



当然，有些道友以前没有学过因明，刚开始接触这种推理的时候，可能会在短暂的时间中坐一会儿“飞机”，这也是可以的。但我们这里（指经堂里）好像大家都特别感兴趣，这是很好的。

丑二、认识相同对境：

相同对境之宗法，假立遣余非二者。

此处是讲，相同的对境指的是宗法。如我们刚才讲的“柱子无常，所作之故”，如果站在瓶子的角度来讲，这个时候相同的对境指的就是宗法，也叫做欲知法。当然，这个相同的方式是以遣余的方式来相同的，并不是以自相的方式来相同。也就是说，相同的对境并不是指欲知法的自相或者欲知法和所立的总合的真正宗法。

那它相同的对境是什么呢？就是宗法。与宗法是以什么样的方式来相同呢？以遣余的方式相同，而且是与假名的宗法相同。因为真名的宗法是欲知事和立宗聚合的法，那与聚合的法怎么相同呢？不可能。另外，柱子的自相和瓶子的自相也不可能相同，它们之间一点儿相同点也没有，因为都在刹那刹那地变化。我们前面讲第三品的时候也讲过，大家应该非常清楚。

因明里面的分析方法，如果我们真的能反应过来，那就很容易推理。如果反应不过来，就像我们学数学一样，学数学如果反应不过来，怎么样也特别困难。总之，这种公式如果能基本上明白的话，那以后就会很顺利、很容易。



第六十五节课

下面我们继续学习《量理宝藏论》，现在讲同品异品遍之观待事同品与异品，这分三个方面讲：破他宗、建立自宗、遣除于此诤论。其中破他宗已经讲完了，现在讲建立自宗。建立自宗中，分析同品异品又分三个方面，其中同品异品的法相和认识相同对境已经讲完了，今天开始讲遣除于此诤论。

我想大家都应该清楚，这一品主要是讲自利比量，其实自利比量真正的用途是在于佛教徒与外道之间的辩论，或者佛教徒内部观点之间的辩论。依靠什么样的比量呢？就是依靠这里所讲的三相齐全的因来进行推断。

在藏传佛教中，这一品非常关键，很多高僧大德宣讲因明的时候也极为重视。但汉传佛教的历史上从来都没有正式的因明辩论，最多是一种研讨。这样的话，我觉得很多知识分子会不会知道这一品的重要性呢？我也不敢说会怎么样，也不能说很多人会非常重视这一品。

今天我刚好看到一本《广东佛教》，上面有一篇文章专门讲汉传佛教的因明，讲了当年唐玄奘如何弘扬因明，一直到目前汉传因明的状况；当然我刚开始讲《量理宝藏论》的时候，

汉传因明的历史也给大家做过介绍，基本的内容是相同的。但是，文章里面引用的照片是藏传佛教的两位小僧人在互相辩论。当时我想了一下，汉传佛教如果有因明的辩论，最好引用两位和尚辩论的照片可能好一点，或者两位在家人辩论也可以。

但藏传佛教也有一种比较奇怪的现象，是什么呢？一般来讲只有寺院里面的僧人辩论的场景，而在家人辩论的场景是看不到的。所以，每个地方的传统都不相同。

总而言之，学习因明当然要辩论。从本论的作者萨迦班智达来讲，他在辩论方面就非常厉害。大家也看过历史吧，以前萨迦班智达在藏地弘扬佛法的时候，与印度外道绰杰噶瓦互相辩论，并最终获得了胜利。

当然，关于这个事情在历史上也有一些不同的说法。据《藏密佛教史》讲，普巴金刚（金刚橛）的传承在藏地传得特别广，其中在讲萨迦派传承的时候提过这个故事。当时有一位上师叫朵拉·香曲多吉，他从小就遭遇很大的困难，就像米拉日巴尊者的遭遇一样，后来他获得金刚橛的传授，并一直传下来。在其传承中，有一位大成就者叫做达夏热巴，达夏热巴在清净的显现中曾多次见过莲花生大士，莲花生大士



也对他做了授记，所以他是一位非常了不起的大成就者。达夏热巴前后住在很多山洞里修行，当他住在金城的一个山洞的时候，萨迦班智达恰好前往那里，就遇到了这位上师。

当然，这个故事有很多不同的说法。我大概是六七岁的时候，隔壁放牦牛的一位老出家人也给我讲过这个故事，但是他当时讲的跟历史书里面有点不相同。有时候我们一起到山上放牦牛，他没有事的时候就让我看一看周围有没有人，然后说："没有人的话，我给你随便讲一些佛教的故事。"那个时候政策也没有开放，我们也特别害怕。有时候我想起这些事来，还是有一些不同的感受。当年我放牦牛的时候，隔壁一家有三兄弟，他们以前都出过家，但后来两个还俗了。虽然还俗了，但相续中佛法的习气还是非常浓厚。当时我们大概六七年都在山上作邻居，我个人来讲受他们的影响是非常非常的深。不管是放牦牛还是在家里，他们整天都是拜佛；即使在那种社会环境中，他们的信心依然非常的强烈。所以我有时候想：不管有些人的出家戒律圆满也好，不圆满也好，凡是出家学过佛，那么他晚年相续中的习气和行为与一般在家人完全不相同。当然这是题外话，意思是说当时我听到的故事与别的历史有点不

同。

当萨迦班智达经过这个山谷的时候，整个山山水水全部都发出金刚橛的咒音。金刚橛的咒语本来是"嗡班杂儿格勒格拉雅吽啪"，但是山山水水、所有的草木全部发出"嗡班杂儿叽哩叽哩雅吽啪"的声音。本来是格勒格拉雅吽啪，但一直听到叽哩叽哩雅吽啪。萨迦班智达觉得，这里可能有一位了不起的大成就者；经过观察后他发现，一个山洞里面有一位瑜伽士正在念这个咒语，而且瑜伽士的念法是不对的。我们都知道，萨迦班智达是显密精通、对印藏所有佛法都了如指掌的大班智达，肯定会很标准地念一个咒语。然后萨迦班智达就告诉他说，你这样的念诵方法是不对的，应该念"嗡班杂儿格勒格拉雅吽啪"。刚开始教他的时候，怎么也教不会；后来好不容易教会了，但那位瑜伽士一念的时候，所有草木发出的声音已经停止了。萨迦班智达有点害怕：那算了，你还是按你自己的念吧。过了一会儿，瑜伽士一边念一边把金刚橛拿出来插在岩石里面，就像是插入泥地一样径直而入。那个时候萨迦班智达才发现，他是一位非常了不起的大成就者。

后来萨迦班智达说，我与印度的外道已经约好进行辩论，在辩论的过程中希望大成就者

能够帮助我。当时瑜伽士也答应了，跟着萨迦班智达去了金城。这个地方在藏地一般叫做杰契。九〇年法王如意宝去印度的时候，也路过此地。当时，上师就讲了这个故事，在那里还念修了金刚橛等等，有很多美好的回忆，但由于时间的关系我在这里就不广说了。后来，他们到了外道住的地方。这个位置在历史上是印度和藏地交界的地方，现在是尼泊尔和中国交界的地方。

在那个地方，外道绰杰噶瓦出来与萨迦班智达开始辩论。在辩论之前，他们按照印度的传统约好，谁赢了就树立起他的旗帜，另外一个人就皈依他的教派。这样约定之后就开始辩论，在长达十三天的时间里展开辩论，最后萨迦班智达以他无比的辩才胜伏了外道。这完全是按照因明的正规方法来进行辩论的。外道失败之后，萨迦班智达要求他归入佛教，但是外道不愿意，他说：这是从逻辑上辩论的，现在我们开始在成就相上进行比赛。说完之后外道把自己的发髻往后一甩，两只手叉开好像变成翅膀一样直接飞到虚空中。这时候，萨迦班智达除了念一些明咒，就没办法了，他连忙要求达夏热巴：快快快！赶快用你成就的力量降伏外道。这时候，瑜伽士逍遥自在地慢慢走过来。

当时外道在空中一直飞来飞去，他黑乎乎的影子落在地上。达夏热巴瑜伽士一边念那个错误的“叽哩叽哩雅吽啪”，一边把金刚橛插在影子上，这时外道就像鸟被石头击中身体一样直接掉在地上。这样，通过瑜珈士的成就降伏了外道。（在这个故事中，萨迦班智达好像没有成就，但是从他到汉地当国师的那段历史看，萨迦班智达也有很多的成就相，在不同历史中也有不同的说法。）后来外道不得不皈依佛教，因为他已经承诺过。这样之后，萨迦班智达准备把外道带到藏地，到了边界地方的时候，因为莲花生大士嘱咐过十二地母不能让外道进入藏地，当时绰杰噶瓦口吐鲜血而亡。后来，萨迦班智达把外道的发髻带到萨迦寺。对这段历史，有些书上是这样讲的。不过，听说现在萨迦寺中好像没有那个发髻。也有些史书说，达夏热巴的金刚橛到目前为止还在萨迦寺，但是有没有也不太清楚。

法王去印度的时候本来路过那里，但当时时间比较急所以也没有去萨迦寺。如果你们以后去萨迦寺，不要忘了问这两件事。这是简单说明，在辩论上作者萨迦班智达胜伏外道的故事。

汉地佛教中，虽然没有以因明的推理方式进行辩论的传统，但是与其他宗教通过辩论而

获得胜利的历史也是有的。比如说《影尘回忆录》中讲到，倓虚大师曾与一个姓刘的外道在从北塘到天津的路上辩论过。那个外道是基督教徒，他说上帝是万能的。倓虚大师说，你们的上帝并不是万能的，如果是万能的，那么耶稣受到损害被钉在十字架上的时候上帝也没有能力制止，而且现在世间有很多坏人也没办法制裁，也没有使他们获得解脱的能力。后来外道说，如果这样，那你们的佛陀也不是万能的。倓虚大师说，所谓佛陀万能是可以说的，因为佛陀为大家所宣说的真理是：如果有人作恶事，就会转到三恶趣；如果有人受持三皈五戒，就能获得人天的果报；如果有人行持六度万行，就能获得菩萨的果位；如果以自他觉悟为目标而修行，最终能获得佛陀的果位。并且佛陀告诉我们，每一个众生都有如来藏，每一个众生都平等可以获得如来的果位，这种殊胜的教言唯一存在于释迦牟尼佛的教法中，所以天上天下唯有世尊是万能的。而你们的上帝，只能自己成为上帝，其他众生却没有能力、没有权利或者资格成为上帝，所以这就是你们的不足之处。从文字记载看，应该说我们佛教的辩论，胜过了对方的观点。当然根据历史，根据现在的状况来看，也应该通过教理来辩论，自古以

来这都是非常正常的。

在座的道友应该明白，我们学因明的目的不是为了和别人吵架，也不是为了自相续生起邪见——挑毛病。目的是什么呢？我以前也讲过有两个目的，第一个目的是自相续真正生起以理引发的对佛和佛法的正信或者说定解；第二个目的，当我们在现实生活中遇到有人对佛教进行辩驳、毁谤的时候，作为佛教徒如果我们连运用基本的佛理来说服别人的能力都没有，那我们自己实在是惭愧，所以为了保护整个佛教并使之兴盛，大家应该学好因明，这是非常有必要的。所以我想，这一品大家都应该了解一下。

不管是藏传佛教还是汉传佛教，在辩论方式上，我觉得应该没有什么差别。我们这里的很多道友在世间智慧方面非常聪明，当遇到因明这种真理的时候，很多人基本上都能接受。尤其比较聪明的人，讲完之后基本能跟得上因明的思路；同时自相续中也会生起对佛教中不可思议的伟大智慧的信心，对此有些人应该会深信不疑。所以我觉得，大家学习因明非常有必要。

希望前面学得比较精进的人，不要到了后面慢慢慢慢就不学了；也不要觉得，现在社会

上的人都不具备因明的智慧。当然现在世间上的大多数人，他们的思想水准尤其智慧方面的的确确不是很高。一般来讲，如果讲一些人天福报、因果轮回等方面的佛法，那就会比较方便；而如果讲一些深层次的法，那就会比较困难。但是我想，也有相当一部分人和知识分子比较有智慧，如果在这些人面前整天都讲一些生死轮回、业因果的道理，那他们不一定有兴趣；而且，依靠因明的正理使自相续中的正见越来越得以稳固，也是很多人梦寐以求的事。因此，我觉得宣讲因明还是很有必要的。当然，今天在这里给大家讲一下，佛教在历史上通过辩论胜过其他宗派的一些真实故事，也可以让大家提高学习因明的兴趣与信心。

下面继续讲遣除诤论。

于此无有他说过，论典意趣亦仅此。

对方给我们提出了这样一个问题：按照你们因明后派的观点，从立宗而言，与所诤事相同是同品，与所诤事不同的是异品。如果按照这样讲，那么你们真实推理的所诤事应该变成违品。为什么呢？因为所诤事并不是与自己相同，所诤事自己对自己相同是绝对不可能的事情；如果自己对自己没有相同，你们因明后派的所诤事应该都变成异品了。对方给我们提出

了这样一个问题。

我们驳斥他的观点，自宗根本没有你们所说的过失。为什么呢？因为所诤事虽然自己对自己无法相同，这一点你说的是对的，但是所诤事可以与比喻相同。比如说“柱子无常，所作之故”，柱子自己对自己相同是不可能的，但是柱子与瓶子是以无常而相同的，因此所诤事变成违品的过失绝对没有。这一点，应该是陈那和法称两位论师的究竟观点。

子二、认识因之破立对境：

所谓实体即有实，遣余之外无反体，
是故实体与反体，误为一体行破立。

通过因明的推理来进行破立的时候，不管是自性因，还是果因，或者否定因，以什么样的因来进行破立都必须了解其中的几个内容。

第一个是实体。实体就是柱子、瓶子等事物，凡是具有自相的事物都叫实体，而并不是外道所说那样，微尘集聚的东西才叫实体，《自释》中讲到了外道的这种说法。第二个是反体，反体是什么呢？它是分别念前出现的影像，也就是遣余，除了遣余之外没有别的反体。

实体反体就像第四品和第五品所讲的那样，在宣讲的时候实体反体可以分开说明，但是在实际运用的时候，千万不能像因明前派所

承认的一样：反体上可以有三品物体，实体上不能有；实体上可以有三品物体，反体上不能有。在运用的时候必须要把反体实体混为一体，否则，如果像因明前派所说那样，那一切名言取舍皆被破坏而无法成立。比如说“我要提水去”，真正水的自相和我的语言结合起来有一定的困难，而且听者说者对反体实体还有不同的认识、不同的概念。所以说，如果我们没有混为一体，那始终都无法沟通，交流起来相当困难。

因此，在实际运用过程中一定要把实体反体误认为一体，只有这样才能进行破立。比如说：我前面柱子不存在，如果柱子存在，那我就可以现量见；但是，因为我没有见到的缘故，柱子肯定不存在。通过这种方式可以否定柱子存在，这种遮破是依靠实体反体混为一体的方式来进行的。又比如：我前面肯定存在柱子，我现量见到的缘故；或者，我前面肯定有光明，没有见到黑暗的缘故。建立也是同样，必须以实体反体混为一体的方式来进行。所以，不管是破还是立，全部都需要实体反体混为一体。这一点，大家一定要明白。

这就是因明推理中，对境的破立方法。为什么说本论第四品在学习因明的过程中相当重

要，其原因就在这里。不管是前几品也好、后几品也好，始终都离不开遣余和自相的关系；如果离开了这个标准线，很多地方可能就搞不明白。

子三、遣余破立之详细分类：

依于有实无实法，以三名义立二法。

遣余破立的详细分类有三种。哪三种呢？依靠有实法、无实法、有实无实二者，总共有三种概念（意义）和三种名称。

怎么会有三种名称呢？比如说依靠有实法，有实法是自相的柱子、瓶子、牦牛、黄牛等，依靠这些有实法，在遣余名称里面就会有存在、实有的概念，比如说有实有的瓶子等等。依靠无实法的话，无实法就是我们前面所讲的那样，它的自相本体是不存在的，但是在我们分别念面前，依靠无实法也有无实法的概念，比如说兔角、石女的儿子、虚空等等。依靠有实法和无实法两者也会出现第三品物体或者说所知。

当然，所知的概念比较大，它遍于所了解的一切万法。其实，所知也可以说，万法也可以说。万法呢，有实法也可以包括，无实法也可以包括。我们在学中观的时候，也经常这样强调。

《释量论》里面也讲了，依靠有无二者出现三种法，三种法指的是总法。因为，在分别遣余面前，依靠有实法柱子就会产生一种柱子的总法；依靠无实法石女儿，就会产生一种石女儿子的概念总法，而这两者都是法。这个法可以算第三品物体，这样的总法在分别念面前可以现前。在《释量论》中，也有这样的道理。

意思就是说，依靠有实法和无实法总共有三种意义和三种名称。当然，三种意义、三种名称分开说也可以，如果没有分开就是三种名义，三种名义实际上就是三种遣余。这三种遣余可分为依靠有境方面的三种名词（名称）和依靠对境方面的三种意义，这样分开也是可以的。依靠这三种名义可以证成义理和名言，这是建立。比如说依靠意义的“柱子无常，所作之故”，这是证成义理；依靠名称的“这个动物是黄牛，具有项峰垂胡之故”，这是证成名言。这就是“立二法”，建立二种法。这两种推理在学中观的时候也讲过，本论前面也讲过。

因此大家一定要搞清楚，因明推理中的破立既要有有实法，也要有无实法；但是有实法和无实法全部是遣余心识面前的一种破立，这一点非常重要。

癸三（除诤论）分二：一、遣除观察二方

则不合理之诤；二、遣除观察因与所立则不合理之诤。

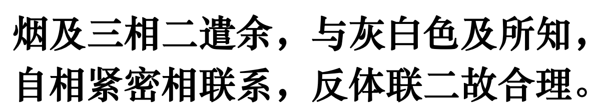
子一、遣除观察二方则不合理之诤：

谓烟因中灰白物，三相之因总所知，
观察同品异品摄，则已失毁量安立。

这是对方的观点。因明前派始终认为，实体反体一定要分开，如果没有分开实体反体而进行建立，很多推理就无法成立。比如在“山上有火，有烟之故”和“所作是真因，三相齐全之故”这两个推理中，前一推理中有灰白色的实体，后一推理中有所知总反体的总法（三相齐全的总反体），它们一定要包括在同品异品任何一者之中，但分别观察它们到底是同品还是异品时，结果却不可确定，如此一来会毁坏你们对名言的安立，或者说将失毁你们关于量的安立。

因为，他们心里面一直这样想：在依靠实体法灰白色的实体而进行建立时，在实体上可以断定两品，这时对反体而言即使出现第三品物体也是可以的。在依靠反体法所知总反体而进行建立时，在反体上面要么是同品要么是异品，这是可以断定的，那个时候在实体上面第三品物体可以成立。

实际上这种说法不能成立，下面进行破斥：


烟及三相二遣余，与灰白色及所知，
自相紧密相联系，反体联二故合理。

我们回答：并没有这样的过失。怎么没有呢？因为，表面上看来，灰白色实体和所知总反体这两者好像是单独存在的法，实际上它们与事物的自相息息相连、密切相关。比如说灰白色的东西，实际上它与山上烟的自相完全相连。从自相的角度来讲，这两个法与它们的自相法完全相连，所以说单独的一个反体和实体存在的必要完全没有。在这种情况下，三品物体根本不能成立。

从单独反体的角度来讲，灰白色也好、所知也好，这两者都可以具足三品物体。比如说"山上有火，有灰白色的实体之故"，这个时候对方给我们提问：烟的灰白色是同品，非烟气体的灰白色是异品，除了这两者以外，第三品物体存不存在？我们对因明前派这样回答：你刚才所说的灰白色事物是从真正事物的实体上讲，还是从心识前的反体上讲？如果你说是反体上的灰白色，那么第三品物体可以存在，我们也承认。为什么呢？心识中的灰白色既可以变成气体，如灰白的雾等；又可以变成由火（因）产生的烟。如果从心识的反体上讲，与二者不相分割的三品物体可以存在。



然后"所作是建立无常的真因，三相齐全之故"，这个时候你说：如果所知成为同品，那么所有的所知法都变成建立无常的因了；如果它是异品，那么建立无常的因也变成异品了。当对方提出这个太过的时候，我们也可以同样回答：如果你从自相的角度来讲，建立无常的真因与同品异品就不能双融。如果你从所知反体的角度来讲，因为所知是心识中的概念，在这种概念中，它既可以成为建立无常的同品法，有很多无常方面的法；又可以成为建立非无常的虚空等。这样，第三品方面的法在心识遣余面前可以成立。

你们因明前派始终都认为，任何一个法要么在同品上存在，要么在异品上存在；除了这两个以外，第三品物体在实体反体没有混合的情况下根本不可能成立。实际上，你们没有把运用和宣说分开，运用的时候我们把它们混用，宣说的时候反体实体可以分开；但是你们并不是这样的，你们在运用的时候把实体反体完全分开，但在这种情况下因明的任何破立绝对无法成立。所以，因明前派分开实体反体的观点不应理。



第六十六节课

今天讲遣除观察因与所立则不合理的诤论。这个诤论为什么会出现呢？因为因明前派的观点与萨迦班智达的观点有不同的地方，因明前派认为在破立的过程中一定要分开实体和反体，而萨迦班智达认为在遣余上进行破立的时候没有必要分开实体和反体。将这两个观点结合起来，我们知道因明前派始终认为同品和异品是决定性的，而且它们直接相违，这样的直接相违在破立的过程中是不可缺少的，但这种说法不合理。

子二（遣除观察因与所立则不合理之诤）分二：一、宣说辩论及其他回答不合理；二、自宗之答复。

丑一、宣说辩论及其他回答不合理：

遣破法因之二品，四种辩论他答错。

这里宣讲四种辩论，一个是遣除方面的，一个是遮破方面的，还有法和因方面的，总共有四种辩论。这四种辩论全部涉及同品和异品，也就是与因明前派把实体和反体完全分开而进行破立有关。

对方在破立过程中所提出的四种辩论，虽然别的论师有四种回答方法，但是这四种回答

方法都不合理，因此萨迦班智达不承认，认为他们对这四种辩论的答复是完全错误的。

第一个遮遣方面的辩论是指，因是所立以外的法还是包括在所立中。对这个辩论因明前派担心很多事情，比如说“空性是无遮的，遮破所破以后不引他法之故”，对这样一个推理，藏地因明前派的个别论师说：因如果在所立有法之外，那么“空性是无遮，遮破所破以后不引他法之故”中的因就成了自身所立无遮名言以外的法，因为无遮名言是所破法的缘故；如果这样承认，宗法就无法成立，并且因也成了不存在同品遍，原因是因不能应用在所立有法上。如果因是所破法以外的法，那么“无遮的名言应成不是无遮，遮破所破以后引出他法之故”中的因就成了自己的有法以外的法，因为作为名言设施处的有法是无遮的缘故，如果承认这一点，那么宗法就不得成立，原因是因在有法上不成立。

对于这种辩论，某些论师回答说：因虽然在所立有法以外，但不会导致无有同品遍的结局，原因是对于“空性是无遮”而言，空性的本体是无遮的，但空性的名言并不是无遮而是非遮。他们始终把本体和名言完全分开，认为在这个论式中所引用的遮破所破以后不引他法

的因在空性的本体上是成立的，而在空性的名言上不成立。我们以前学《定解宝灯论》的时候也讲过，一般而言空性是无遮指的是在遮破之后不引出他法的承许，而非遮是在遮破之后引出他法。所以他们认为，虽然遮破所破以后不引他法的因在空性的名言上不成立，但是在空性的本体上完全是合理的。

但这种观点萨迦班智达不承认，因为空性的名言和空性的本体应该是无二无别的。如果空性的本体并不是它的名言，名言不是它的本体，空性的名言变成非遮，本体变成无遮，那么这种破立方法完全是不合理的。因为，如果空性的名言和空性的本体是互为他体而涉及，那么自性因的同品遍不成立。第一个辩论是这样的。

第二个辩论是在所破法方面进行的。第一个辩论从遮遣的角度讲，现在从遮破的角度讲。所谓的遮遣是指因是否在所立以外，而遮破是从因是否遮破所立这个角度来进行安立的。在这个问题上，因明前派的观点同样跟萨迦班智达的观点不相同。

第三个是法方面的辩论："空性是无遮的，无有所立之故。"这个推论是在它的同品和异品方面进行辩论的。

第四个是因方面的辩论："所作是建立无常的因，因为三相齐全之故。"这个论式也是在同品和异品方面进行辩论的。

你们方便的时候把讲义详详细细地看一下，如果详细看也并不是特别难，但如果没有把对方的观点跟我们的观点还有其他论师回答的观点结合起来详细看，就稍微有点难懂，所以你们还是仔细看一下讲义。

丑二、自宗之答复：

无遮名言即无遮，总反三品故合理。

我们自宗并不像因明前派那样承认，自宗认为无遮的名言应该是无遮并不是非遮。原因是什么呢？因为遮破的这一切法的名言全部是安立在无遮它自己的本体上。就像我刚才讲的一样，无遮的名言跟无遮的本体是无二无别的。

然后"总反三品故合理"，这里自宗到底是怎么样安立的呢？我们前面建立的时候也说过，总反体在心识面前可以成立，也就是同品和异品以外的第三品物体在我们心识或者遣余识前可以成立，这一点是合情合理的。为什么这么讲呢？比如对于"山上有火，有烟之故"，因明前派认为，要么在同品方面要么在异品方面，必须要断定一种物体。当然在物体的事相上，要么是同品要么是异品，可以这样安立，

但是在遣余识面前进行建立的时候，可以出现第三品法。比如说灰色的东西，它可以成为烟方面的同品，就像钢炉里面冒的烟一样，虽然它不是山上的烟但也是同品方面的法。在异品方面，就像气体或者雾。这样，在我们的心识前，既可以安立同品（钢炉之烟）也可以安立异品（雾）。因为三品法在心识前可以安立，所以自宗没有过失。

再比如说“空性是无遮，遮破所破之后不引他法之故”，对方认为必须是这样：空性的本体是无遮，而它的名言应该是非遮，否则就会出现一个三品物体。但这是一种多余的担心，因为在遣余识面前这是可以允许的。

我们知道，前面不管是在讲第四品、第五品的时候，还是在讲第八品的时候，由于因明前派不了解自相和总相的关系，不知道在取舍的过程中将它们误认为一体的方法，所以导致很多的误解。而如果了解了这一点，就会知道自宗的三品物体完全是成立的。

壬三、安立彼等为观待事之理由：

凡是安立为因者，悉皆依赖三种事，
真实任一事不齐，然识前许观待事。

凡是安立因全部都应该观待三种事，三种观待事指的是宗法、同品、异品。不管是真因

还是相似因都要观待这三种事。

比如说从真因而言，无论是果因、自性因还是遮破因，都必须要观待三种事。三种事里面的第一个是宗法，三相中的第一相必须要观待宗法才能建立；因为第一相是指因在所诤事上面成立，如果离开宗法，这是根本不可能建立的。然后第二相同品遍与第三相异品遍也分别要观待同品和异品才能建立。所以，大家要知道真因必须建立在这三种事上。

有些人可能认为虽然真因需要建立在这三种事上，但是相似因需不需要呢？相似因也必须要安立在三种事上。为什么呢？因为如果是相似因的话，那么其中的相违因、不定因或者不成因都要取决于宗法、同品、异品这三种事齐不齐全，必须通过这种方式来安立。所以，凡是因都必须建立在三种事上。

“真实任一事不齐，然识前许观待事”，纵然其中一个事在真实中不成立，但是在识面前成立。在因明观察的时候，有些观待事在实际中不成立，这种现象是有的。《释量论》有这样的例子：“一切万法是无有自性的，离一多之故。”该论式的同品在真实的事上是存在的，比如水月或者月影，这样的比喻在同品法方面存在，也是合理的。并且它的因——离一多因在

一切万法上也是成立的。但是它的异品喻在事实上面不成立，也就是说在异品喻方面找不到一个真实的事物。“不是无有自性，非离一多之故。”自性存在的、不是远离一体他体的法在世间是找不到的。所以，找不到异品喻的现象在因明中是存在的。但是这样的因是不是合理的因呢？是合理的。因为异品喻在遣余识面前决定可以成立，它可以观待遣余而建立，所以说这种推理也是合理的。《中观庄严论》在讲异品遍的时候，也论述过这个道理。

所以，实际中任意一个观待事不成立的情况虽然存在，但是在识前也承认三种观待事。比如“一切万法无有自性，远离一体多体之故”，在同品方面，影像、水月等世间所有的法都可以用；在异品方面，真实事物的比喻却找不到。但这种推理是合理的，合理的原因是什么呢？在遣余识前建立之故。

于依遣余行破立，分开实体及反体，
二品辩过无妨害，精通量之对境故。

通过遣余进行破立是自宗的观点，分开实体反体是因明前派的观点。他们认为这两者必须要分开，否则不合理，并且还在两品上面与我们进行辩论。其实，这样的辩论不合理。为什么不合理呢？前面已经讲过：如果反体和实

体完全分开，在破立上就会有诸多非理之处，所以不合理。通过以上分析我们也会了知，他们的观点并没有实在意义，对我们也没有任何妨害。没有妨害的原因是什么呢？自宗已经精通了因明量的对境之故。因为对方对量的对境没有了解，始终把实体和反体分开，在分开进行破立的时候就会出现许许多多的矛盾，所以他们的做法不合理。而我们自宗完全精通量的对境，所以自宗没有这个过失。

这以上观待事已经讲完了，下面是能观待的因。这一科判的内容相当于因明学中的因类学。在辩论的时候，一定要通过论式才能进行辩论。通过论式来辩论就需要因，那因是怎么安立的呢？

辛二（观待彼因之分类）分三：一、真因；二、相似因；三、彼等因之定数。

壬一（真因）分三：一、法相；二、事相；三、名相之分类。

癸一（法相）分二：一、认清法相；二、彼成为法相之理。

子一（认清法相）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

丑一、破他宗：

一相直至六相间，相似安立许他错。



我们自宗大家都知道，真正的因需要三相推理，而外道和内教中的部分论师对此有不同的看法。其中有些论师认为，真因比三相少：一相的也有、两相的也有；有些认为比三相多：四相、五相、六相。他们通过这样的方式来安立。

首先，外道有些宗派认为，真因的法相就是其他不合理这一相，因的法相只是这一相，并不需要三相。其实这种说法是不合理的，为什么呢？因为，如果三相已经具足，那其他不合理也是多余的事情；如果三相没有具足，那光说一个其他不合理也不能说明什么。所以，对方其他不合理的说法不合理。

然后，藏地有些论师，尤其是因明前派的论师这样认为，三相中的宗法必须要具足，在宗法上或者具足同品遍或者具足异品遍，只需要两相，他们是这样安立的。但这种说法也和前面所讲的一样不合理。因为，如果真的是这样，那就有三相不齐全的过失。三相不齐全的话，有些道理就没办法论证。所以，因明前派所承认的两相也不合理。

吠陀派的有些论师认为有四相：在欲知法上面存在叫做前法，同品法方面存在叫做余法，异品法方面不存在叫总未见，还有以现量和教

量没有妨害的不相违，总共有四相。其实，这种说法也不合理。学自宗的人如果对三相推理没有掌握，那很有可能跟外道的观点比较相似。

那外道的观点为什么不合理呢？我们首先观察他的前法，比如说“声音无常，所作之故”，所作在所诤事上存在叫前法。光说存在，并不是成立或不成立，这是他们的错误。可以看出，他们认为的前法跟我们的宗法有很大的差别。

其次观察余法。余法跟我们的同品遍基本上相同，但我们的同品遍是“所作定是无常”，它们两者之间有一种决定、周遍的关系。而对方并不认为是这样，只是因在立宗上面存在就可以；如果只是存在，那就不一定周遍。因此，余法跟同品遍在这方面有差别。

然后是总未见。对方认为在违品上面没有见到就是总未见，这也与上面余法具有同样的过失，因此是不合理的。而我们的异品遍是“如果不是所立，那决定不是因”，它们之间一定有周遍的关系。

最后是无相违。他们认为以现量和教量二者无有妨害是无相违，但这是多余的事情。为什么呢？因为，只要是三相齐全论证出来的，不管是在现量前也好、教量前也好，绝对不会有违害。如果三相不齐全，那现量和教量能不

能成立也很难说。有些情况虽然现量可以成立，但是教量不一定成立（我们一般将教量安立在比量当中，这在《释量论》的后面有论述）。所以，他们的观点也不合理。

还有一些论师，据说是吠陀派的个别论师，他们认为，在三相之上再加上各自决定、无有妨害这两相，共有五相。但是这种说法也不合理。

还有一些论师在三相的基础上加上无害的有境、欲说法、以心决定这三相，承认共有六相，这种观点也不合理。

这个承认为六相的说法，据说是自在军论师的观点。自在军论师是法称论师的上师，他在因明创始人陈那论师面前听受过很多因明，后来他把因明传给了法称论师。有些历史上是这样写的，当时法称论师在自在军论师面前听了三遍《集量论》（法称论师都需要听三遍《集量论》，我们听一遍《量理宝藏论》恐怕有点困难）。听了三遍《集量论》以后，他觉得自在军论师并没有完全了解陈那论师的究竟密意。自在军论师也认为法称非常聪明，而且他自己所讲的也不一定是陈那论师的究竟观点，因此他特意开许法称造一部论典，并把自己作为对方进行遮破。这是上师特意开许的，后来法称论师也造了这

方面的论典。有时候，在上师开许的情况下，弟子也可对上师进行辩驳，在因明的历史上有这样的情况；就像《俱舍论》中，世亲论师对众贤论师的观点进行遮破一样。

这里承认六相的观点也不合理。不合理的原因是：只要三相齐全的话，那么所有这些也没有必要，是多余的事情；如果三相没有齐全，不要说六相，七相、八相也起不到任何任用，所以这种观点不合理。





第六十七节课

现在我们讲因明自利比量品里面推理的分类，昨天讲的是真因，真因分为破他宗的观点、建立自宗的观点、对此遣除诤议三个方面。现在讲第二个建立自宗。

丑二、立自宗：

宗法成立相属定，即因无误之法相。

对于真因的法相，因明前派和一些内道、外道的论师认为有从一相到六相等不同的说法。当然讲义已经概括地遮破了他们的观点，所以我们这里不广说。如果需要稍微广一点的话，在自释和其他论著中有比较广的遮破，也讲了对方三相以外的安立方法不合理的道理。

我们自宗真因的法相是什么样呢？颂文是这样讲的，宗法成立和相属决定就是因无错谬的法相。意思是说，真正因的宗法肯定是成立的，比如说“声音是无常，所作之故”，所作在声音上应该成立，这是宗法成立。相属决定就是无常和所作之间有关系，这个关系必须决定：要么是同体相属，要么是彼生相属。如果这些相属没有的话，那么因不能成立。也就是说，因和立宗之间必须有一种决定性的关联，这个关联必须要确定。比如说是所作的话，肯

定是无常；如果不是无常，那就不是所作，它们之间有随存随灭的关联。当然这里的相属，从广义上可以讲两种相属——同体相属、彼生相属；而从其他意义上也可以讲因和立宗之间有随存随灭的关系，这种关系决定了以后，才算是真实的推理。

所以我们在用论式（推理）跟别人辩论的过程中，这个因必须要具足宗法成立和关联确定这两个条件。如果这样的条件不具足，就像现在世间有些人那样：啊！这个肯定是不合理的，因为我想是不合理的，因为可能是不合理的，因为我觉得是不合理的。这样的说法能不能成立关联，能不能成立宗法呢？绝对是不可能的。

现在世间的知识分子，包括一些哲学方面的智者，他们在说话和辩论的时候有很多漏洞，因为他们没有学习过因明中真实的推理方法。由于这样的推理方式没有掌握，所以他们往往认为自己所讲的是具有确凿依据的真理；但当我们用很严密的因明逻辑进行推断的时候，马上就可以暴露出他们的无知。所以通过因明的辩论方式来推翻别人观点的时候，你必须要有一种连贯性的逻辑才能说服别人。

当然，如同昨天我们所讲的那样，真因的法相是三相齐全，其实这也是整个推理的法相。

但是在这里，真因的法相必须要具足两种条件——宗法成立和确定关联，这就是真因的无误法相。

下面遣除别人对这个问题的诤论。

丑三、除诤论：

二相及以同品遍，引出异品二过无。

我们确定了真因的法相之后，以因明前派为主的有些论师在这里对我们的观点进行辩驳，他们提出了二相和同品遍引出异品遍两种辩论。

首先是第一个辩论。对方说，本来你们认为真正的因需要具足三相，可是在这里你们又承许宗法成立和关联确定是因的法相，而这只有两相，这样一来你们因明自宗就不具足三相了，只具足两相（第一是宗法成立，第二是关联确定或者相属确定）。这样的话，就有三相齐全中的第三相不存在的过失。你们说除了三相外，一至六相的观点都不合理，一一予以驳斥，但现在你们自宗难道不是也成了二相派吗？对方给我们提出了这样一个问题。

下面我们对他进行回答，实际上我们没有这个过失。为什么没有过失呢？因为如果没有能在同品上建立和异品上遮破的两种量，那么关联就不能成立；反之，如果关联存在，那同

品遍和异品遍也会得以成立。比如说“柱子是无常，所作之故”，所作在无常上能建立，无常的反方面，也就是常有在所作上不成立，这两种量如果不存在，那么关联就不可能成立。如果随存随灭的关系存在，那么同品遍和异品遍可以成立，所以对方给我们提出的过失是没有的。意思就是说没有成为二相的过失，因为二相中的关联确定包括同品遍和异品遍。

对于这样的回答，对方辩驳说：一般的同品遍是迷乱的，是错误的；而如果是特殊的同品遍，那已经包括了异品遍，即使你们说由同品遍中引出异品遍，那也是不合理的。为什么不合理呢？因为同品遍和异品遍变成一体了，这还是离不开前面的过失。如果异品遍包括在同品遍里面，也就是说特殊的同品遍中已经含摄了异品遍，这样实际上还是二相。对方又给我们提出这样一个问题。

我们回答，虽然归纳的时候异品遍可以包括在同品遍中，因为它跟同品遍有间接的联系，所以可以这样来安立，但是这二相变为一体的过失是没有的。为什么呢？在我们进行论证的过程中，某法存在，另一法就存在，这就是同品遍；某一法不存在或不是，另一法就不存在或不是，这就是异品遍。比如说“柱子是无常，

所作之故”，如果柱子的无常和所作有一种随存随灭的关系，那么它的同品遍和异品遍都可以成立。因此，我们这样安立绝对不会有任何过失。没有过失是因为我们在反体上剖析的时候，从正面的角度来讲是建立同品遍，反过来则可以建立异品遍，这样我们绝对不会有你们所说的过失。所以说自宗在分开的时候承认同品遍和异品遍，在特殊情况下异品遍可以包括在同品遍中。那有没有二相的过失呢？没有。因为我们在建立论式的时候，异品遍和同品遍并不是绝对的一体。如果它们的本体绝对是一体，就会有一定的过失，因为在分析的时候它们有不同点，所以对方给我们提出的这些过失绝对没有。

刚才我们已经讲了，宗法成立和决定相属这两者可以成为真因的法相，下面在道理上分析为什么这两者可以成为真因的法相。

子二、彼成为法相之理：

可定非因怀疑故。决定是因能了故。

于此无有他说过。

在分析这个问题的时候，对方跟我们辩论，这里的推理或者因到底是三相已经决定了的法，还是三相将来可以决定的法或心态。比如说“柱子是无常，所作之故”，对于这样的论式，

我的心决定它是三相齐全，那么这种三相齐全是将来可以决定还是现在已经决定？对方给我们提出这样一个问题。

首先，如果是可决定——现在还没有决定将来可以决定，比如说“山上有火，有烟之故”，现在我没有决定三相齐全，但是将来在我的相续中可以决定，那这是不是真因呢？不是。为什么呢？因为可决定虽然是在未来的一个决定，但是现在还没有生起定解，还抱有怀疑。因为现在还没有决定三相，所以用烟推理火的存在就不一定完全正确。所以，可决定这种推理不能成为真因，因为有怀疑的缘故。而已经决定是真正的因，为什么呢？因为它已经生起定解，遣除怀疑而决定了知的缘故。

在我们所说的真因是已经决定三相的问题上，对方和我们也有一些辩论。他们说在三相没有决定之前，当然不是因。大家也知道“山上有火，有烟之故”，还没有决定三相到底具不具足，在此之前还不能决定成为真正的因。而三相已经决定了，对方认为这样所产生的心也不是真因，为什么呢？因为它是非因产生的心态。对方给我们提出了这样一个疑问。当然在自释中还有其他几个提问，但在这里只引用一个疑问进行辩论。

其实，自宗并没有对方给我们提出的过失。为什么呢？因为我们所承认的因的本体，并不是单独的三相齐全的法。我们所承认的执著为因的心是什么呢？比如说“山上有火，有烟之故”，山上的烟和三相齐全无二无别的心态就是执著因的心。然后“柱子是无常，所作之故”，我们从这个推理中产生将所作执著为因的心，而并不是将执著单独的三相齐全作为执因之心。所以对方论师给我们发的在三相没有决定之前不是因，对它生起执著为因的心应成将非因执为因的太过是没有的。为什么呢？因为，从本体上讲它是一种对烟与所作的执著。他这里是说，我们所承认的执著因的心是执著差别事的心，而并不是执著差别法的心。因为，三相齐全实际上是一种差别法。

当然我们也知道，我单单现量见到烟的时候它是不是执著因的心呢？不是，那只是现量见到而已。当我通过看见冒烟，之后烟和火之间的关系在心目中了然呈现的时候，因的推理在心里油然而生：哦！这个山上肯定有火，因为冒烟之故；冒烟的话，肯定有火，因为以前我在钢炉或者灶里面看见过。它们之间的关联性或决定性，马上就可以在心里面引发出来。因此，光是看见烟，光是一个所作，那也不一

定是因。比如你看见工人正在做瓶子，这并不是对因的执著。但是，通过他的所作能引发出来：噢！这个瓶子是无常的。它们之间的关联，依靠从前的串习立刻就能引发出来。

当然，对我们来讲这个辩论也不是特别的需要。但是，当对方给我们提出：你这样的执著因的心到底是什么样的呢？这个时候我们就可以这样进行分析。

癸二（事相）分二：一、破他宗不合理之部分；二、安立离诤之自宗。

大家都知道，我们分析任何一个法的时候，首先要抉择它的法相，然后要抉择它的事相和名相。当然，我们在讲第八品的时候对什么叫法相、事相、名相都已经讲了。这里因的法相，以认清法相（包括破他宗、立自宗和除诤论三个方面）和彼成为法相之理两个科判宣说完了。现在讲因的事相。我们推理的事相有什么样的说法呢？这分两个科判，首先是破他宗的观点。

子一、破他宗不合理之部分：

有者承许所诤事，所差别法因事相。

因的事相到底是什么样呢？有些论师认为，所诤事作为差别法的法叫做因的事相。意思是什么呢？比如说“山上的烟”，其实所诤事（差别法）是山上，具有山上这种差别法的烟——

—山上的烟是因的事相。或者我们用“声音无常，所作之故”，这个论式来进行说明，这里声音是所诤事，因的事相以所诤事声音作为差别法（并不是风声、水声等），具有这种差别法的所作（声音的所作）是因的事相，对方是这样认为的。

但实际上，这种说法也不太合理。我们在进行辩驳、分析的时候，对他们这样提问：

非有否定依诤事，而是我等无诤议。
别有否定无同遍，所立之法与其同。

我们向对方询问：你们刚才说因的事相以所诤事作为差别法，那请问所诤事作为差别法的因的事相是别有否定还是非有否定？比如说“山上有火，有烟之故”，烟实际上是因的事相，它是山上的烟。那么，所诤事作为差别法的烟是非有否定还是别有否定？如果是第一者——非有否定，那我们自宗也可以这样承认，因为山上毕竟有烟。有烟的话，山上不存在烟已经排除了。这一点我们自宗也承认，所以不会有什么辩论。

然后是第二个问题。如果你承认是别有否定，唯一山上的烟，以这样的所诤事作为差别法的话，那就不合理。怎么不合理呢？因为，这样一来你的论式就不会有同品遍了，也就是

说不会有同品。怎么没有同品呢？比如我们说“山上有火，有山上的烟的缘故”，唯一山上的烟已经成了因的事相，那么在“山上有火，有山上的烟的缘故，如同什么”的时候，它的同品喻根本找不到。如果没有以别有否定来决定，光是说“山上有火，有烟之故”，以一般的烟作为因的事相，那这是可以的。如“山上有火，有烟之故，如同火灶里面的烟”，有另外的烟可以作为它的同品，同品遍可以成立。

又比如“声音是无常，所作之故”，如果你用上“声音是无常，声音的所作之故”，唯一声音的所作已经用作因了，那在“声音的所作是无常，如同什么”的时候，其他的比喻根本找不到。所以，这样的观点绝对不合理。如果不是这样，而是“声音是无常，所作之故”，那比喻可以有——如同瓶子或柱子。但是，如果是“声音的所作之故”，那所有同品完全被除开了。也就是说，所诤事作为差别法的因的事相是别有否定的话，就不合理。

而且它的所立之法也是完全相同的，如果所立之法在所诤事上是别有否定，那不管是火也好、无常也好都不合理。比如说“山上有山上的火，因为有山上的烟之故”，这里的所立是山上的火，那在“有山上的烟的缘故，肯定存

在山上的火，如同什么”的时候，比喻根本找不出来，因为这里必须要决定在山上存在火，如果是山上的火，那其他的火就不能作同品喻了。或者说“声音是无常，所作之故”，这里的无常也是声音的别有否定，既然无常全部都是声音的，那除了这个以外别的无常就找不到了。

这里是说，不管是因的事相也好，或者说所立也好，都不能承认是别有否定；如果承认为别有否定，那就不合理。如果在所诤事上面是非有否定，我们前面也讲了，这完全合理，我们自宗也这样承认。如果你承认是别有否定，这是决定不能承认的。

这样的论式，大家也应该分析一下。为什么我们这样分析呢？因为，这样分析以后就会知道，引用一个论式并不是很简单的事情，但是你真的会用的话，对方就根本没办法进行辩驳。所以说，我们引用论式来驳斥对方的观点非常有价值。这是讲破他宗，下面讲建立自宗。

子二、安立离诤之自宗：

因之事相即遣余，于此无有他过失。

我们自宗认为，因的事相就是遣余。也就是说，根本不用区分时间、地点、形象，只是引用“山上有火，有烟之故”的烟或者“柱子无常，所作之故”的所作，作为推理的因就可

以了。我们将烟、所作等的总反体与所安立的因执著为一体，以这种方式来运用不会有任何过失。

当然，对方给我们提出的“因的共相不可能存在，因为它是反体之故”的说法也不成立。为什么不成立呢？因为，虽然因以实体方式存在的共相不存在，但是它以反体或者遣余存在的共相完全是成立的。为什么这么讲呢？我们前面一直在讲遣余，大家也应该知道：因的法相也好、因的事相也好，它们都与遣余有不可分割的关系；如果离开了遣余，因的事相就没办法安立。因此自宗抉择的时候，因的事相就是遣余。有了遣余就不会有因明前派的担忧，自宗也能非常合理地安立。所以按自宗观点，应该说因的事相就是遣余。

癸三（名相之分类）分三：一、如何辨别之理；二、决定分类之自性；三、破于此等相属颠倒分别。

子一（如何辨别之理）分二：一、安立分类之其他异门；二、认清此处所说。

丑一、安立分类之其他异门：

具此法相之此因，分门别类成多种。

我们这里对具有上面所讲的法相的真因（不是相似因）加以分析，因为各种不同的角度

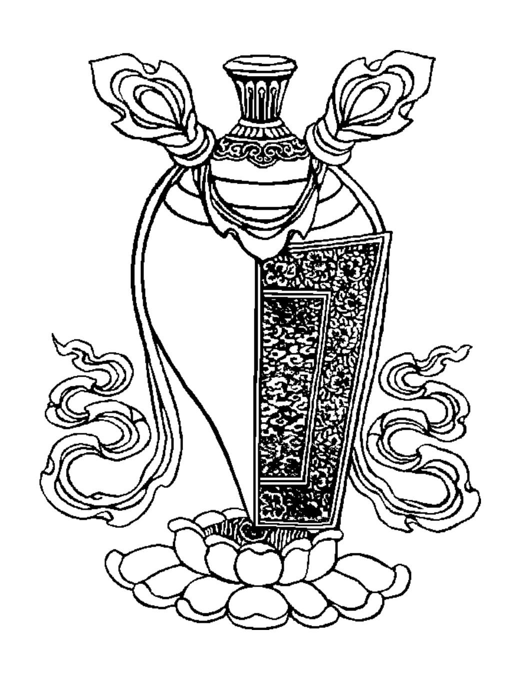
而导致有很多很多的分类。在本论，个别的已经详细宣讲了，个别的还没有详细宣讲。大概来讲，从安立因的角度来分，因可分为安立无遮因和安立非遮因。从所立法的角度来分，可分为建立无遮因和建立非遮因。这两个，一个是从安立因的角度来讲的，一个是从所立的角度来讲的，所立和因不相同，大家应该清楚。从相属的角度来讲，与我们前面讲的一样，可分为同性相属因和彼生相属因。从建立的角度分为证成义理因和证成名言因两种。从能立的角度来讲分为共称因与事势理因两种。共称因就是一般世间共同认可的，因明也可以暂时将其安立为因，这在《释量论》的最后一品讲得比较广，本论后面也会讲。这是大概的分类，在这里虽然没有详细分，但是我想大家应该会了解的。

丑二、认清此处所说：

具德法称阿阇黎，由论式言定三类。

具有德相的阿阇黎——法称论师，他在《释量论》和《定量论》中讲：从用论式的角度来进行安立的时候，确定有三种因。所有遮破方面的因全部包括在可见不可得因中。为什么呢？因为，从比喻上抉择的话，全部可以归属在可见不可得因之中。虽然下面还有相违可得

因（分为互绝相违可得因和不并存相违可得因）等，但是这些可得因都包括在可见不可得因中。所以，所有遮破方面的因全部包括在可见不可得因中。所有建立方面的因需要用两种比喻才能抉择，它们在一个比喻上无法建立，所以它分为自性因和果因两种，总共有这么三类。这个，我们下面还会分析。



第六十八节课

我们继续讲《量理宝藏论》中的推理，也就是因类学。今天所讲的内容是决定分类之自性，这分三个方面：不可得因、自性因和果因。所有真正的推理都可以包括在这三种因中。所以我们学习因明的时候，尤其是辩论的时候必须要掌握这三种推理。

子二（决定分类之自性）分三：一、不可得因；二、自性因；三、果因。

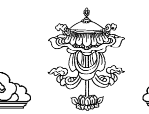
丑一（不可得因）分三：一、法相；二、分类；三、决定所破因相属之方式。

寅一、法相：

遮破所破具三相。

不可得推理的法相是什么呢？遮破所破方面具有三相。自性因和果因是在建立方面具足三相，不可得因与这两者不相同，它是在遮破某个法的过程中具足三相。如果不具足三相就成了相似的因，具足三相的遮破法就称之为不可得因。我们下面分析的任何一个推理必须要具足三相，但是这种推理（不可得因）是否定或遮破方面的，而不是肯定或者建立方面的。

寅二（分类）分二：一、本体不可得因；二、相违可得因：





卯一、本体不可得因：

体不可得有四类。

本体不可得的推理总共有四种分类。哪四种分类呢？就是下面所讲的：自性不可得、因不可得、果不可得和能遍不可得，总共有这四种。

本体不可得因实际上是，我们在任何一个地方通过现见能否定某法的存在。因为某法如果存在的话，就可以照见，正因为我们没有照见，所以这个法是不存在的，是用这种方式来推理的。

当然有些不可见的法，我们就不能用本体不可得因推断。比如说“我前面不可能有魔鬼，因为我没有现见之故”，那这种推理不一定是正确的因。为什么呢？因为一般来讲我们凡夫人根本见不到魔鬼，唯有具足神通的人才可能见得到，这些不可见的地方，是不能应用不可得因的。所以如果一个人说“啊！前面肯定不会有魔鬼，因为我没有现见之故”，那这种不可得因是不能用的。或者像现在有些唯物论的观点“前世后世是不存在的，因为我没有现见之故”，这种说法也不是真正的不可得因。为什么呢？因为后世对我们凡夫人来讲不是所见境，不要说是后世，就是明天的一切境相，作为一

个凡夫人来讲也是不可见的。比如你说“明天一切的万法不存在，因为我现在不可见之故”，这种说法是非理的，是相似的推理。所以，在不可得因应用的过程中你一定要观察场合，必须是在可以见到的情况下才可以应用。如果存在的话，那么可以见到；正因为这个法没有见到的缘故，所以它不存在。因此，应用本体不可得因的时候，理由一定要充分。

第一个是自性不可得因，我们可以这样说“我前面瓶子是不存在的，因为我没有现见之故”，这种推理就是一个正确的推理。怎样推的呢？因为瓶子的自性如果存在，在我的眼根没有损害的情况下，在我前面的桌子上肯定能现见瓶子。或者说“这个大经堂里面没有其他人，如果存在的话，我可以见之故”，以我的现量作为理由，我前面这个大经堂如果是空无一人的话，你一看就一目了然：噢，这里人肯定不存在。因为这里是人不是蚂蚁，如果是蚂蚁的话，“这个大经堂里面蚂蚁肯定不存在，因为我现量不见的缘故”，这是不一定的。但是人存在的话，我就肯定能看见。这种推理，就叫做自性不可得因。

第二种叫做因不可得因。因不可得是通过它的因没有得到的缘故，得出果不存在的结论

的一种推理。比如说晚上的时候，你可以断定说在冒出青色事物的湖泊上绝对不会有烟，因为火没有的缘故。

一般这种因只有在晚上可以使用，否则白天你说“这里不可能有烟雾，因为火没有的缘故”，这是不行的。因为一般来讲，在白天的时候火即使存在，人们也不一定能发现。所以，以前有些土匪在山上躲避的时候，就在白天烧火。烧火的时候尽量避免烟就行了，因为一般人在白天都看不见远处的火；而晚上不管是在哪里，他们都不敢生火，一生火，火焰在很远的地方都可以看得见。所以古人也比较聪明，他们在山沟里面躲避的时候，白天做饭就用木柴（听说如果木柴没有树皮，烟也就没有）。他们找集一些干的没有树皮的木柴，白天在山沟里面烧火做饭，晚上根本不敢生火。所以，我们如果白天应用“烟不存在，因为火不见之故”就有一定的困难。我们应该说：夜晚在小小的一个湖泊上肯定不会有烟，因为没有火的缘故，如果有火，我可以照见。以这种推理来进行推断，这是因不可得。

大家应该清楚，这里全是否定词。我们以前学中观和一些其他论典的时候经常用不可得因，我们平时说的可见不可得因大体的分类就

是四个方面。

第三个叫做能遍不可得。我们可以这样说："前面没有任何缝隙的大石板上不可能有柏树，因为这里没有任何树的缘故。"能遍和所遍的概念大家都应该知道，能遍是一个种类的总概念，而所遍是这个种类中的某个别法。比如这个推理中的树就是一个总相的能遍，树能遍于所有个别树的别相所遍。具体来讲，树里面包括檀香树、沉香树、松树等，这些都包括在树里面。如果在前面的大石板上没有任何树的话，那这里所遍的檀香树或者沉香树、柏树肯定全部都能否定。这是能遍不可得的推理。

第四个是果不可得推理，我们可以这样说："没有任何遮蔽的虚空下不可能有火，因为烟没有的缘故。"如果有一些遮蔽烟的东西或者有一些房屋的遮挡的话，那很有可能见不到烟，但如果我们到了山顶上，就可以通过没有冒烟来决定它的亲因——火不存在。这种推理方法叫做果不可得的推理。

这样一来，本体不可得因分了这四种。对这四种因，没有什么辩论。原来我们讲《中观庄严论》的时候，对到底是建立因还是遮破因也有一些分析。所以我们判断任何一个法的时候，如果说这个法不存在，不存在的话，要有

一个理由，这样的推理叫不可得因。

现在有些世间人认为前世后世不存在，或者人死了以后灵魂不存在，地狱不存在。不存在的话，你必须给我一个充分的理由。你说"前世后世不存在，因为我没有照见之故"，这不行，必须要有一个非常充分的理由。但是现在很多人，乃至一些专门搞唯物论的哲学家，他们也举不出任何理由，只不过说不存在而已。我问他们不存在的原因，他们只是说"应该是不存在"、"我觉得不存在"或者"可能是不存在"等，那这种推理是不是真正的不可得因呢？绝对不是。如果你认为真正不存在的话，那么就应该有让自己、让别人都深信不疑的理由。比如你说"前面瓶子绝对不存在，为什么呢？因为如果存在的话，瓶子那么大，那这个东西我就可以现见，但我没有现见"，那大家都能了解到你的推理是正确的。但你说"前世后世肯定不存在，因为我没有照见之故"，你没有照见不一定不存在，你没有照见的东西多着呢！世界上有多少个你没有照见的知识啊！所以，现在很多人认为的前后世或者业因果不存在的理由全部是相似的。这些人根本不懂推理，因为自己没有看见过、没有听见过或者自己心里面想不出来，于是就就妄下断言"地狱怎么会存在

呢？肯定不存在”，那这是非常不合理的。

外道中也往往有业因果不存在的邪见，这是因为有些外道祖师为了与自己的女儿邪淫或者做各种非法的行为而宣扬种种非法的言论以掩盖自己的邪行。他们为了打破别人的因果信念，就故意臆造一些邪论，在世间宣说业因果不存在。世间上也存在这样非常颠倒的宗教。

现在世间的理论学习者，一定要对这些甚深的道理悉心探究，这样才能作到真正了达。否则你随随便便说一句，真正的实相是没有办法破掉的。其中哪些是不存在的，哪些是真正存在的，哪些是存在的但不是我们所见的领域，应该这样来理解。所以对不可得因，我们如果进行详细的分析，那对其中不存在的道理就会深信不疑。

下面我们讲相违可得因。相违是它的违品可以得到，而与违品相对的东西不存在。

卯二（建立决定无有之相违可得因）分二：一、不并存相违可得；二、互绝相违可得。

相违可得分二种。

相违可得因分两种：不并存相违和互绝相违。

不并存相违分两个方面，首先是破他宗的部分观点，并不是破他宗的所有观点。因明前

派有些论师的不并存相违可得因分十六种，这十六种中的一部分我们自宗不承认，所以在这里遮破。

辰一（不并存相违可得）分二：一、破他宗不合理之部分；二、安立合理之自宗。

巳一、破他宗不合理之部分：

四类热触灭冷触，故说论式十六种。
功能无阻非为火，无相续故非能灭。

按照因明前派章那巴论师的观点，相违可得因分为十六种。

我们分析相违可得因的时候，大家首先要分清楚能灭和所灭（也可以说能相违和所相违），这两个法一定要搞清楚。比如说寒冷方面的水和冷触作为所灭，然后火就是能灭，这两个之间的关系搞明白的话，下面的很多分类就比较容易理解。

那么对方到底是怎么分的呢？所灭方面分四种，一个是冷触——就是真实的寒冷，大家都知道冬天的时候那种非常寒冷的气候就叫做冷触；冷触的因就是功能无阻，也就是真正的寒冷还没有生起来，但是一刹那中马上就能生起寒冷的因，这是第二个；第三个是冷触的果，也就是汗毛直竖，有些人因为寒冷而汗毛竖立、打哆嗦的现象就叫做冷触之果。还有冷触的能

遍，有些论典里面讲所遍，但能遍和所遍可能都有不同的解释方法，以前我们刚开始学的时候这个文字改了很多次，但好像也有不同的理解方式。意思就是说冷触中的所遍就是冷触中的一部分，比如说霜，或者像这几天下的大雪一样。昨天的雪还是比较大的，听说有些地方可能有一尺厚，这也是冷触的一种所遍。总的冷触是能遍，其中包含的一部分，如霜、水或者冬天的寒冷等叫做所遍。总之，冷触的本体、冷触的因、冷触的果、冷触的所遍，这四种就是所灭——所要灭除的相违之法。那我们用什么把这四种法灭除呢？通过这四者的不同违品来灭除。

如果我们用燃烧的火来灭，那么就有四种相违自性可得因。什么意思呢？我们用论式来说明："前面不可能有冷触，因为具有火的缘故。"具有燃烧的火则不可能有冷触，这是第一个。第二个"前面不可能存在寒冷的因——功能无阻，因为有火的缘故。"第三个"前面不可能有冷触的果——汗毛直立，因为有火的缘故。"第四个"前面不可能有霜，因为有火的缘故。"这四种推理就叫做相违自性可得因，也就是运用能灭的火的自性来灭除四种冷触法。

第二种用檀香火来灭，当然关于檀香火后

面也有辩论，实际上它是火的一个部分。我们说，前面不可能有寒冷、不可能有寒冷的因、不可能有寒冷的果、不可能有寒冷的所遍，因为具有檀香火的缘故。这四个推理都应用檀香火作因，用所遍的檀香火作因灭除四种所灭就叫做相违所遍可得因。当然，相违所遍可得因里面可以再分类。

第三种用果——冒出的烟，把这个作为因，比如说"前面不可能有冷触以及冷触的因、冷触的果、冷触的所遍，因为烟存在之故"，这叫做相违果可得因。

第四种用火因，比如说"前面不可能有冷触以及冷触的因、冷触的果、冷触的所遍，因为火的功能无阻存在之故"，对方认为这叫做相违因可得因。

因明前派认为，不管你用什么样的推理，能灭的法有四种：自性、因、果和所遍。而这四种能灭在分别运用的时候，其四种违品会分别灭掉。这样四四一十六，总共有十六种相违可得因。

但萨迦班智达说，这种说法不合理。当然前面的十二种说法是合理的，这与自宗相同，所以没有遮破。但功能无阻的四种说法不太合理，为什么呢？因为功能无阻是火还没有生起

时的木柴的刹那，有了木柴的因缘，之后火一刹那间就生起来了。所以功能无阻并没有一个相续，它也不是火的本性，所以说你用它来证成对方冷触的四种法不存在，理由不充分。为什么呢？因为功能无阻并不是真正的火，它只是木柴的最后一个刹那，它并没有能力灭除冷触、冷触的因、冷触的果和冷触的所遍。所以萨迦班智达认为，相违可得因中的这四种可得因不能成为真正的推理，其他十二种推理才是合理的。颂词也讲了，功能无阻不是火，因为没有相续的缘故它不能作为能灭。因为真正的推理（因）必须成为能灭，所以说这种推理不合理。

已二、安立合理之自宗：

此处内容比较多，我们用蒋阳洛德旺波尊者的讲义给大家作简单介绍。这里面有些道理比较相似，没有详细看可能不太容易理解，如果详细分析也不会很困难。

论中虽说多安立，能灭即是前十二。

尽管在有些因明论典中，能破的相违可得因总共有十种、九种、八种等不同说法，但是萨迦班智达根据印度哲达日论师的观点，认为只有前面的十二种能破才是合理的，而对后面所说的四种不予承认，所以自宗以十二种来进

行安立。

这个方式刚才我也大概讲了，所灭除的就是冷触、冷触的因、冷触的果和冷触的所遍四种，这一定要搞清楚；而能灭只有三种：自性方面的火，果方面的烟，所遍方面的檀香火。所破有四种，能破有三种。前面也讲了，火的因——功能无阻并不能起到能破(能灭)的作用，所以在这里没有安立，只是三四一十二，是这样安立的。

首先讲相违自性可得因，它分四种：自性相违自性可得、因相违自性可得、果相违自性可得和能遍相违自性可得，全部是自性可得。关于自性可得大家都知道，与我们刚才前面所讲的一样，火的本体存在的缘故，冷触的自性、因、果和所遍全部都不存在，是这个意思。

第一个是自性相违自性可得因，我们可以用一个论式：在有决定到量之火力的东方，无有冷触，因为有决定到量的火的缘故。决定到量的火不会是一颗火星，特别小的火不能算决定到量。以量成立决定到量的火存在的东方也好、西方也好，或者我们前面的地方，不可能有冷触，为什么呢？因为在这里有火的本体存在之故。我们把这种推理叫做自性相违自性可得。因为冷触是所灭的自性，火是能灭的自性，

火与冷触两个物质自性相违，所以叫做自性相违自性可得。火的自性可得的话，它的违品冷触的自性就不可能存在，是这样来推的。

第二个是因相违自性可得，与前面一样：我们前面的东方无有寒冷之后果——汗毛直竖，因为有决定到量的火的力量之故。

在这里我要给大家介绍的是：既然汗毛直竖是寒冷的果，那为什么叫因相违自性可得因呢？表面看来这应叫果相违自性可得因，其实并不是这样的，因为从冷触的角度来讲，虽然汗毛竖立是它的果，但是冷触的果跟火的本体并不直接相违。火的直接相违是什么呢？汗毛竖立的因是冷触，冷触跟火才直接相违，所以在这里用因相违自性可得。但这跟《因明论集》后面，全知麦彭仁波切的《因类学》的解释方法有点不相同。如果叫"果相违自性可得"的话，那就是寒冷（冷触）的果与火直接相违，应从这方面来理解。那蒋阳洛德旺波尊者为什么这样安立呢？因为汗毛竖立的因是冷触，冷触与火自性相违，应该这样来理解。

果相违自性可得也是一样：前面的东方没有冷触的因，因为有决定到量的火存在之故。这也是一样的，你看本来是冷触的因不存在，但却叫果相违自性可得，这是为什么呢？因为，

功能无阻的果是寒冷（冷触），寒冷跟自性的火完全相违，所以这里叫果相违自性可得。

能遍相违自性可得因也同样：决定到量的火存在的地方不会有霜触，因为有决定到量的火的缘故。为什么叫能遍相违自性可得而不叫所遍相违自性可得呢？因为霜触实际上是寒冷的一种所遍，而这种所遍的能遍就是寒冷，寒冷（冷触）与火的自性才完全相违，所以在运用的过程中安立为能遍相违自性可得因。希望大家好好分析一下。

这是四种相违自性可得因。也就是说，当火本体存在的时候，寒冷的本体、寒冷的因、寒冷的果、寒冷的部分都不存在，是这样的意思。

下面是四种相违果可得。火的果是什么呢？当然是冒出来的烟。冒出的烟存在的话，我们同样可以抉择：寒冷的因、寒冷的果、寒冷的本体、寒冷的部分都不存在，因为浓烟滚滚之故。我们用这种方式来推理，当然原因全部是浓烟喷起、四处弥漫。

用这个推理的时候大家一定要清楚，光是说有烟不一定决定有火。比如说"山上有火，有烟之故"，这种烟必须是刚从火里面冒出来的烟；否则，火已经熄灭但烟一直停留在空中，

以这种烟来推理是不合理的。因此，《释量论》讲了烟的几种特点：一种是从火里产生，也就是说具有火的差别法的烟；一种是正从火里面冒出来的烟，等等。比如说从大工厂的烟囱里冒出来的烟，我们一下子就能决定：哦！这里肯定有火。一看见刚冒出来的烟就能决定。因明中有些因有差别法，这一定要认识。

相违果可得总共分四种：自性相违果可得、因相违果可得、果相违果可得和能遍相违果可得。

首先是自性相违果可得因，浓烟喷起四处弥漫之东方无有冷触，因为浓烟喷起四处弥漫之故。我们说浓烟滚滚的地方不会有冷触，因为有浓烟之故；或者前面浓烟密布的地方不会有冷触，因为正在冒出烟之故。这种推理虽然是以冒出来的烟作为因，但是以烟也能推断出那个地方不会有寒冷。

有些人可能这样想：既然火是直接相违的东西，那为什么不用火而非要用烟呢？因为，见到事物的过程中有些情况比较特殊，当然亲自见到火那最好不过，我们也可以说："这里不会有冷触，因为有火之故"、"这里不会有冷触的果——汗毛竖立，因为有火之故"等等。但是，如果我们在只看见烟、没有看见火的情况

下要断定冷触不存在，那一定要用这种推理。

因相违果可得也是同样的道理：在冒烟的地方无有寒冷的果汗毛直竖，因为有浓烟密布之故。这个推理与我刚才讲的一样，表面上看来好像这应该是果相违果可得因，因为是寒冷的果不存在。"寒冷的果不存在，烟存在的原故。"这是不是果相违果可得因呢？这个怀疑与前面一样，原因也是同样的。

果相违果可得因可以这样说：在那里不可能有寒冷之因，因为浓烟密布之故。

能遍相违果可得因也同样的：刚才浓烟弥漫的地方不可能有霜触，因为浓烟喷起、四处弥漫之故。

这四种全部都是用烟因来进行否定：在那里不可能有寒冷的自性、寒冷的因、寒冷的果、寒冷的所遍，这叫做相违果可得；因为相违的果得到的缘故，其他四种法不存在。

最后一个是相违所遍可得。全知麦彭仁波切在《智者入门》中讲，这可以包括在前面的相违自性可得因当中，不一定分开，也有这样的安立。这里相违所遍可得也分四种：自性相违所遍可得、因相违所遍可得、果相违所遍可得和能遍相违所遍可得。

第一个自性相违所遍可得因，我们可以这

样说：前面有檀香火的地方不可能有冷触，因为有檀香火的缘故。第二个因相违所遍可得：前面有檀香火的地方不可能有冷触的果，因为有檀香火的缘故。第三个果相违所遍可得：前面不可能有冷触的因，因为有檀香火的缘故。第四个能遍相违所遍可得：前面不可能有所遍的霜触，因为有檀香火的缘故。依靠这四种推理能断除相违的四种法，也就是说用所遍的檀香火（火是能遍，檀香火是所遍）作为因，证成四种寒冷不存在，是以这种方式来加以否定的。

这个时候对方说，以檀香火作为火的差别法证成四种相违法不存在的缘故，相违所遍可得因可以包括在相违自性可得因当中，因此四种所遍相违可得没有必要安立。对方论师的意思，檀香火实际上是火的一种，而前面“火存在的缘故，四种相违法不存在”都已经遮破了，因此后面四种所遍相违可得没有必要单独安立。

我们对他们这样回答：没有这种过失。为什么呢？因为，虽然檀香火也是火，但是它确实能灭除寒冷的本体、寒冷的因、寒冷的果和寒冷的部分。还有一种原因，在我们分别念面前檀香火与其他火有不同的本体，这在人们的脑海中可以浮现，所以有必要安立。如果这不

能安立，那么世间中以很多别法来进行的推断就全部灭绝了。但我们却常说：“前面不存在黑暗，因为有酥油灯的光之故”、“前面不可能有黑暗，因为有日光或月光之故”。有很多光可以成立无有黑暗。如按你们的观点，只说一个总法——光就可以了；但实际上并不是这样，而是“这个屋子里面肯定不会有黑暗，因为有酥油灯的缘故”、“这个地方不可能有黑暗，因为有阳光之故”等等。所以，在不同的场合中运用不同的相违法是允许的，世间也有这样的传统和概念。如果你说别法不能引用，把它们一概否认，那就毁坏了世间的名言，这有很大的过失，所以说这种做法是不合理的。

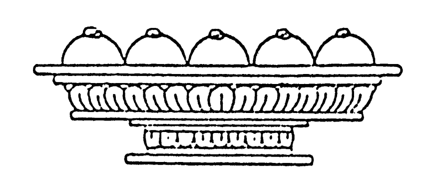
还有，有些人认为：以檀香的烟遮破四类冷触而运用自性相违所遍果可得等四种因也是合理的。如果你说檀香的火可以用，那么檀香的烟也可以用，如“这个地方不可能有寒冷，因为有檀香的烟的缘故”、“这里不可能有寒冷的果，因为有檀香的烟的缘故。”所以对方认为，上面的四种寒冷用檀香的烟进行否定也是合理的。

但是这种说法并不合理。为什么呢？不合理的原因是这样的，比如说在浓烟滚滚的时候，如果你没有认识到檀香火存在，那么也不一定

知道它是檀香的烟；如果你知道这里有檀香火，那么单独分出檀香的烟也没有必要。再加上，冒烟的时候“这是檀香的烟”也很难分辨；如果冒烟的时候真的知道这是檀香的烟、这是柏树的烟、这是松树的烟等不同差别，那倒是可以的。

原来我们辩论的时候，有些法师说：“这应该可以，比如说印度的白檀香，它有与众不同的气味，所以当它冒出烟的时候，我们马上就会知道这是檀香的香味，它肯定是檀香的烟，所以用檀香的烟否定寒冷存在也非常合理。”

但是我觉得这种说法也不一定合理，因为首先要檀香烟中出现香味，通过香味来推是檀香的烟，又以檀香的烟推出这个地方有火，再由火来否定冷触的因、冷触的果等四类，这是不是有点麻烦？所以，这种说法应该是不合理的。但到底是不是这样，你们自己再分析吧。



第六十九节课

我们继续学习因明，现在讲推理，推理总的来分有不可得因、自性因和果因三种。不可得因是遮破所破方面具有三相，这个我们前面已经讲了。不可得因分两种：本体不可得因和相违可得因。相违可得因也分二：不并存相违可得和互绝相违可得。今天开始讲互绝相违可得因。

辰二、互绝相违可得：

真实互绝之相违，因与立宗无论式，
然而彼所差别法，能遍相违可得因。

前面不并存相违已经讲完了，现在开始讲互绝相违可得。而如果是真实的互绝相违，其因和立宗的论式是没有的。

我们前面在讲第七品的时候也讲过，互绝相违有直接相违和间接相违，直接相违是常有和无常、有实法和无实法这样直接的相违。真正的互绝相违就是常有和无常那样的互相对立。如果是互相对立，那么我们肯定一方面的时候已经否定、遮破另一方面了。就像是常有的话，无常已经否定了；是无常的话，常有已经否定了。这样一来，真实的互绝相违就没有真实的因和立宗之间的论式。大家都知道，论

式中因和立宗之间的关系是，一个法（立宗）不知道时以另一个法（因）来了知它。但是如果是互绝相违，就无法安立。比如说“柱子是非常有，无常之故”，无常作因本来是为了要知道立宗（所谓的因就是要知道立宗，依靠因来知道立宗或者所立法），可是如果立宗是非常有，那么再通过无常来知道是没有任何必要的。这样一来，真正的论式没办法在常和无常等互绝相违的本体上安立。

但是以它的差别法，就可以安立能遍相违可得因。意思是什么呢？比如说，无常的直接相违是常法，而常法的能遍是非所作，这样无常与非所作之间就存在间接的关系。那么具有这种关系的法通过什么样的方式来推理呢？是以能遍相违可得因的论式来推理，比如说“柱子无有常法，它是所作之故”。因为所作的对立法（也就是所作的直接相违）是非所作，而常法实际上是非所作，二者互相有能遍所遍的关系，这样通过所作因推断柱子不是常法，即是通过能遍的相违来证明另一个法不存在。也就是说所作的法得到（证明了所作法）的话，那么常有的法虽然不是所作法的直接相违（是所作法的间接相违），但是常法通过所作间接可以否定、遮破，这就是能遍相违可得因。

能遍相违可得因在互绝相违可得因中是存在的，而直接相违在互绝相违可得因里面没办法通过因明的推理来进行论证。

以量有害之相违，亦属能遍相违得。

我们前面讲正量的时候已经讲过有害的量，还有不观待因和有害因。

首先是有害因，比如说外道认为一切万法都是无常的，但是有个别的法是常有的，如大自在天，就像世间大多数的乌鸦是黑色的，但也有个别白色的。通过这种方式，外道认为有特殊的法存在。但是我们通过有害因进行论证的时候知道：一切万法不会存在常有不变的可能。有害因的相违可以包括在能遍相违可得因中，即“以量有害之相违，亦属能遍相违得。”

然后不观待因，比如瓶子或者树作为有法，它并不是毁灭不毁灭不一定。有些人认为瓶子或者树木是毁灭还是不毁灭不一定，他有一种犹豫不定的心态。然后我们对他进行论证的时候说，瓶子或者树并不是坏不坏不一定，为什么呢？因为它是毁灭性的，而且不观待任何法之故。我们利用这样一种论式来论证的时候，这里面不定的对立面就是决定。确切地说，不一定毁灭的直接相违是决定会毁灭，而毁灭肯定是不观待的，通过不观待因摧毁了不一定

毁灭的心态。这就是以量有害。为什么呢？如果你说一棵树不一定毁灭，这以什么样的因来有害呢？以不观待因来有害。因为一切万法的毁灭不观待任何能灭因的缘故，所以它肯定是无常的、毁灭的。我们可以通过这种论证方式来遮破不一定毁灭。所以大家应该清楚，树木或者瓶子并不是不一定毁灭的，它是必定毁灭的，因为不观待之故。这种有害相违的推理实际上不用单独安立，它可以包括在能遍相违可得中。

寅三（决定所破因相属之方式）分二：一、说他宗错误观点；二、立无误自宗观点。

卯一、说他宗错误观点：

实法相属已遮破，谓不并存聚生错。

关于实法上不存在相属和相违的观点，我们在第六品和第七品中都已经讲得非常清楚了，所以在这里就不用再次广泛宣说。前面已经讲了，在事物的本质上，不论是同性相属或者彼生相属都绝对不可能存在。

在这里，因明前派的个别论师认为，不并存相违实际上是这样的：比如说具有能力的火、火的因、火的果、火的所遍存在，凡是具力的火等四种法存在的时候，对立的法（也就是说与它相违的水的四种法）根本不可能存在；

反之，如果具力火的四种不存在的时候，水的四种就会在这种情况下产生、存在。

但作者说这种说法是错误的，对立的火虽然已经销声匿迹或者说不存在了，但是也不一定就存在冷触的水，因为还有不冷不热的情况有可能存在。并且，在强力的火不存在的情况下，不能与火的对治相应的法——比较弱的水在它的附近也可以存在。有些地方虽然没有火，但是你也不能决定一定会存在其违品——水的四种冷触。所以在相违上面，对方承许只要火不存在，那从火不存在的聚合中它的违品就可以产生的观点是不成立的。

当然如果真正能产生的话，那么我们也可以说这里一定有水或寒冷，因为火不存在的缘故；或者说在这里一定会有火，因为水不存在的缘故。但是违品不一定产生的情况应该是有的，对方观点不合理的原因是这样的。

卯二、立无误自宗观点：

相属境反属法反，故反相属心前成。

当然本质上的相属是不可能存在的，但是在遣余识面前，反相属或者倒转相属应该可以存在。那是怎么存在的呢？一个法本性的相属对境如果反了或者不存在，那么这个相属法也随着而反或者没有。比如说"柱子是无常，所

作之故”，如果无常已经颠倒，已经不是无常而变成常有，那么它的所作也变成非所作了。或者相属对境的火如果已经反转不存在了，那么与它彼彼所生关系的烟也随之而反。一个叫做相属的对境，另一个叫做相属的法。相属境和相属法这两者实际上不管是同性的关系也好或者彼生的关系也好，只要一者不存在的时候另一者也不存在。这种关系虽然不可能在事物的本体上存在，但是在我们的心识面前可以安立，它们之间有一种互相倒转的逆反关系。当然火和烟之间只是依靠因缘而产生，事实上不可能有互相倒转的关系；但是在我们的心识面前：噢，烟不存在的话，它的因火也不存在。我们可以通过这种方式来论证。

因和果全部是彼生相属，彼生相属有反彼生相属，因不可得和果不可得就是反彼生相属。比如说，依靠火不存在的原因可以推出它的烟不存在，反过来说如果烟存在火也存在，所以这样的不可得因也有倒转的关系。

同体相属方面也可以这样安立。自性不可得、能遍不可得和互绝相违是反同体相属。大家都知道“这里不可能有柱子，因为我没有见到之故”，或者“这里不可能有松树，因为没有树的缘故”，这些自性不可得和能遍不可得

的推理，实际上全部是反同体关系的。当然这个关系中，我刚才所说的松树和树之间本来没有什么单独的相反相属，但是在我们的意识面前，相反的相属也可以存在。

相违可得是指一个法成立的时候另一个法不存在，也就是以否定的方式来遮破，所以单独的反相属根本不需要。比如说火存在的时候，冷触是不存在的。一个法建立的时候另一个法直接毁灭，在这两个法之间如果有反相属的话，有一定的困难。

所以这里在相违可得因上面并没有安立反相属，而彼生相属和同体相属上面可以建立反相属，反相属中可以分这两种，这就是自宗的观点。我们也可以从另外一个侧面了知相违和相属通过什么样的方式来论证，这种论证全部是以遣余识来进行操作的。

前面所有否定方面的推理已经讲完了，现在是肯定方面的两种推理——自性因与果因。

丑二（自性因）分二：一、真实宣说；二、遣除过失。

寅一、真实宣说：

证成其是具三相，本体无别自性因，
彼之同分摄其中。

我们学《中观庄严论》和《中论》的时候

也遇到过这种推理，但是当时并不是特别的清楚，这种推法可能大家都有点模糊，但现在正式讲了以后，大家应该会明白的。

什么叫做自性因呢？所谓自性因就是“证成其是具三相”。意思是这样的：这个是的话，那个也是；如果是因，那么它的所立也是，它们之间有这种“是”的无二无别的关系。凡是建立本体无二无别的“是”，且具有三相的法就叫做自性因，自性因的定义是这样的。比如说“柱子是无常，所作之故”，柱子是所作也是无常，它们之间并不是他体的关系，而是无二无别的一体关系，这叫做自性因。还有一些推理，虽然有些外道并不承认它是自性因，但实际与它相同，因此这种推理也可以包括在自性因当中。

自性因可以从两个方面来讲，一个是净尽差别自性因，一个是观待差别自性因。第一个净尽差别自性因，比如说“柱子是无常的，因为存在之故”，为什么说这是净尽差别自性因呢？因为柱子是存在之故。表面上看来，柱子存在是不是在建立“是”啊？因为“其是具三相”是指因在它的所诤事上以无二无别的方式成立。那存在怎么会与柱子的本体无二无别呢？其实这很容易，《释量论》中存在就是“巴

瓦”，巴瓦的意思是指有实法是无常，那么论式也可说成“柱子是无常，因为它是有实法之故。”其实，只要是世间上存在的法全是有实法，全是无常法，与印度梵语对应有这个意思。为什么它是净尽差别自性因呢？这是因为存在不观待任何理由之故。如果你问为什么存在？我们可以回答：这是事物的自然规律和法则，你要讲出它存在的原因，那是讲不出来的，所以这叫净尽差别自性因。然后是第二个观待差别自性因，比如说“柱子是无常的，所作之故”，此中的所作是因，而用所作的时候要观待其他的法。为什么是所作呢？因为这是人们造作的，这也间接说出了它的造作者。

它们两者之间的差别是这样的：第一个净尽差别自性因，它的理由找不到，除了自然规律以外再也找不到其他理由。第二个观待差别自性因，它要观待分析。观待什么样的分析呢？柱子是所作，那是谁作的呢？木匠作的；或者瓶子是所作，这是陶师所作，等等。它的作者隐含在内容当中，这叫做观待差别自性因。

另外，外道所承认的因缘齐全估计可以产生果的推理，还有以烟的因——功能无阻来证明无常的烟（烟是无常的），等等，这些推理都

可以包括在自性因当中。意思是什么呢？比如说，这是很好的良田，良田中可以产生果、可以产生苗芽，因为它是良田之故。用因缘齐全的因来推测将来可以产生果，是这样一种推断。表面上看来，良田中可以产生果或者苗芽不是自性因而是果因，因为是从良田中产生苗芽的缘故，好像有这样一种概念，但萨迦班智达认为这可以包括在自性因中。包括在自性因的话，因和立宗必须无二无别，那怎么会有这种关系呢？实际上，这样的田具有产生苗芽的能力，而且苗芽现在还没有产生，这样我们就可以通过论式建立良田和产生苗芽的能力无二无别，所以这也包括在自性因中。然后是用烟因——功能无阻来证成无常之烟的推理："烟是无常，因为它具有烟因——功能无阻。"表面上看来好像这也不是自性因，但实际上是自性因。为什么它是自性因呢？这个原因是：虽然烟因——功能无阻以凡夫的观现世量不可能直接成立，但是通过正在冒出的烟可以推出它有一个烟因，而且烟因——功能无阻的刹那性和烟的无常本性可以建立为无二无别，所以这种推理可以包括在自性因当中。刚才说的"彼之同分摄其中"，就是指这样的同分。外道根本不承认这两个论式安立在自性因中，但

是萨迦班智达认为这两者都是自性因，因为它们的所立和因没有单独分开，没有单独分开的话，可以安立在自性因中。

寅二、遣除过失：

一故不染他体过。

有些论师这样认为，"烟是无常，有烟因——功能无阻之故"，这种依靠烟的因功能无阻来证成烟是无常的推理不是自性因。为什么呢？因为，烟因功能无阻和现在正在冒出的烟是他体的缘故。

我们对他们回答：虽然这两者实体上不同，一个是烟的前面刹那，一个是正在冒出的烟，但是我们用烟因——功能无阻来论证烟的无常是自性因。为什么呢？因为，现在正在冒的烟实际上是依靠烟前面的刹那而产生的，所以这样的烟跟无常无二无别："因为烟正在冒出，所以它是无常。"也就是说，这种烟的无常跟前面的有烟因功能无阻是无二无别的，因为有烟因功能无阻的意思实际是说烟是从前刹那的功能无阻中产生的，它们是一体的缘故，因此你们所说的他体的过失根本不会有。在我们建立论式的过程中，由烟因——功能无阻中产生跟现在正在冒的烟，还有它们的本体无常三者并不是他体，所以自性因成立。当然，

如果从不同相续的功能无阻本体来讲（《自释》里面也是这样讲的），前一刹那烟因功能无阻和现在正在冒的烟的本体肯定是他体，但是我们并不是建立这一点，而是以无常跟烟以及烟的功能无阻结合起来安立，在这种情况下，我们可以说这是无二无别的自性因。

丑三（果因）分二：一、真实宣说；二、遣除诤论。

寅一、真实宣说：

证成其有具三相，彼生相属即果因。

彼之同分摄其内。

果因的定义是什么呢？就是"证成其有具三相"。刚才讲自性因是"其是具三相"，这两个是有差别的。比如说"山上有火，有烟之故"，山上有烟的存在，而且烟的存在方面具足三相，这就是果因。果因的条件是彼生相属，不能是同体相属，而前面的自性因完全是同体相属。并且"山上有火，有烟之故"，这种果因的推理并不只是口头上说的，实际上烟是单独存在的；而如果说"柱子有无常，所作之故"，那这仅仅是在口头上说。"山上有火，有烟之故"火具有烟，它们以彼生相属的方式存在，是这样一种论式。但如果你以这种方式说："柱子有无常，所作之故"，那就不太合理。其实，

与柱子同体的无常以无二无别的方式也是存在的。柱子存不存在无常呢？存在。但是，这是以一体的方式来存在的，所以不能用果因。果因应该用他体的方式存在，如"山上存在火，因为有烟的缘故"，山是一个，火是一个，山和火是他体。而柱子和无常不是他体。所以自性因和果因还是有一定的差别。

"证成其有具三相"，意思就是说，能证成其"有"的三相齐全的因就是果因的法相。凡是一法具有另一法，也就是说在所诤事上具有立宗，这都必须通过因来建立，而且具足三相，这就是果因。

果因可以分为三种。第一个是因反体论证的果因，我们平常用的"山上有火，有烟之故"，就是以因反体而论证的果因。外道承许一切都从无因当中产生，实际上并不是这样，山上有烟的话，烟不可能无因而生。当然，这个论式的烟是指真正的烟，就像我们前天所讲的那样，是与其他云雾不相混杂的烟，也就是说必须是正从火里面产生的烟。为了破除外道的无因生而安立了第一个因——因反体证果因。

第二种叫做先因证成果因。比如说"空中烟雾缭绕（空中有烟）的缘故，先前应该有火"，意思就是说，火不一定现在存在，但是有烟的

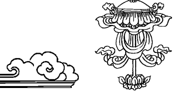
缘故，它的因（火）应该在前面存在，也就是说必须经过因才会有果。安立此因是为了破除顺世外道承许的，我们现在的意识并不存在前识的观点。现在的识存在的话，它的前识肯定存在，就像空中的烟一样。虽然现在没有火，火已经灭完了，但是这毕竟是烟，所以它的前面肯定存在过火，是通过这种方式来论证的。

第三个是因法推知果因。我们说“晚上山上有烟，因为林中失火之故”，这样来论证也可以。或者我们通过其他方式，比如说我口里有糖的甜味，通过甜味可以推出它的色法存在，因为色法和味道实际上存在于一个四大群体当中，所以通过一个法就可以推证另一个法。这也是为了破除外道的观点，比如说大自在派认为万事万物都是大自在天创造的，不需要依靠因缘的聚合，为了破除他们的观点，我们通过这种方式推知一切万法都是依靠不同因缘聚合后而形成的，而并不是像他们所说那样。通过这种方式证知，叫做因法推知果因。

关于因法推知果因，我们以前讲中观的时候实际上已经讲过，这样的推断也比较多。比如说青蛙发出声音的缘故会下雨，月光照耀的缘故睡莲会开启，世间有很多很多这样的自然因果规律。或者，天空乌云密布说明要下雨，

蚂蚁急急忙忙地搬家也说明会降下雨水，世间有很多这样的推理。这些推理都可以包括在果因当中。还有，就像《十地经》里面所讲的那样，通过水鸥等水鸟可以了知水的存在，这也包括在果因的范畴中。我们应该了知这些推理。





第七十节课

下面我们继续讲《量理宝藏论》，现在讲的是果因。果因方面昨天已经讲了真实宣说，今天讲遣除诤论。

寅二、遣除诤论：

立异体故无过失。

通过瓶子、柱子的语言分别在脑海中出现瓶子、柱子的共相，这种方法在因明中是一种果因，也就是果的推理方式。比如说通过别人的语言在我的脑海中出现瓶子的概念，或者以我宣说瓶子的语言在别人的脑海中出现瓶子总相的概念。但对方说这是不合理的，为什么呢？因为总相毕竟是无实法，而语言是有实法，无实法和有实法之间有这样的因果关系不太合理。所以说不管是瓶子的共相中出现语言也好，或者语言中产生瓶子的共相也好，这两者的因果关系或者果因的推理方式不合理。对方提出了这样一个问题。

我们回答说，在事相上有实法和无实法既不是一体也不是他体，所以这两者以真正的有实法和无实法而起因果关系不可能有，是不合理的。但是，依靠遣余识这两者可以有因果关系，也就是说依靠总相产生语言，或者依靠语

言的力量在我们脑海中出现共相，这没有什么不合理。因为我们有一种欲说法——想发出瓶子声音的念头，首先有一个欲说法的心作为近取因，有了近取因以后依靠我们的舌头、腭以及其他发音部位的勤作（它们的接触和操作）充当俱有缘，最后就发出了“瓶子”的这种声音或者说“瓶子”的语言。所以说，虽然执著瓶子的总相是一种概念，但是这种概念与心识结合起来的时候，依靠执总相的遣余识作一个因缘，然后发出声音，这也没有什么不合理。在遣余识面前瓶子的共相和瓶子的语言这两者完全是他体的，这两者是他体的话那就没有什么不合理。因此，在遣余上安立是合理的。

下面对相属的颠倒分别进行辩驳。

子三（破于此等相属颠倒分别）分二：一、说对方观点；二、破彼观点。

丑一、说对方观点：

有谓相属分九类，能知相属有四种。

这是因明前派的章那巴等论师的观点。大家都知道，自宗只有两种相属——彼生相属和同体相属。而因明前派的章那巴论师等个别论师认为：总的来说，所谓的相属应该有九种；而九种相属中真正能起关联、能起证成因作用的只有四种。他们认为相属总共有九类，其中

能了知的相属总共有四种。

对此，他们是怎样分的呢？在现在的藏文书籍中，因明前派的论典也不是特别多，因此他们的详细道理也不是特别清楚，但其大概的意思就是：所谓的相属有九种，这九种相属是怎么分的呢？首先分开相属法和相属境两者，相属境就是与烟相属的对境——火;或者用种子和苗芽之间的关系来说明，苗芽所相属的对境是种子，这叫做相属境。而相属法指的是烟或苗芽。

首先，从相属境来讲，有真实的相属境、相属境的能差别法和所差别法，总共分三种。从火方面来讲，真正的相属境就是火自己的本体，它的能差别法是火的通红部分，它的所差别法是火能焚烧事物。

然后是相属法，相属法是从烟方面来讲的。真实相属法就是烟自己，相属法的能差别法是烟的蓝色，所差别法就是闻到烟味，是这样来分的。

关于能差别法和所差别法，具有一种反体的叫做能差别法，具有两种反体的叫做所差别法。就像拐杖和持杖者一样，拐杖只具足一个反体，持杖者一个是人的反体一个是拐杖的反体，所以持杖者具足两个反体。这里的所差别

法也具足两个反体，比如说闻烟味：一个是闻的反体，一个是烟味道的反体，总共具足两种反体。他们的观点是这样的。

这两者中，相属法有三种，相属境有三种，总共有六种。因明前派认为，三种相属法——真实相属法、能差别法和所差别法，其中每一个上面都要分别对应三个相属境，而形成九种相属。具体而言，真实相属法的烟分别配上相属境的火、火的通红和火能焚烧事物这三部分，而成为三种相属；然后能差别的蓝色的烟，在它上面也是分别对应火、火的通红、火焚烧事物这三个，而成为三种相属；第三个所差别，就是闻到烟的味道，在它上面，也是分别安立火、火的通红、火焚烧事物这三个，而成为三种相属。总而言之，三种相属法各个分别对应三种相属境，或者说三个相属境，每个上面都要配上三个相属法，这样一来，共有九种相属。

这是他们的九种相属，大家应该会算吧。首先你要搞清楚相属境和相属法，然后相属境方面分三种，相属法方面分三种，这样一来每一个相属境上面配上相属法的三种，总共有九种相属。这是因明前派从概念上认为的九种相属。

其中的部分真正有相属的作用，而部分不能起作用。那么能起作用的是哪些、不起作用

的是哪些呢？能起作用的真正相属有四种：

第一，真实相属法的烟与真实相属境的火有相属关系。意思是真实相属法与真实相属境起真实的作用，因为火和烟有一种真实的关系：火中出现烟。所以说真实相属法与真实相属境有相属的关系。

第二，真实相属法与相属境中的所差别法（所差别法是我们前面讲的火的焚烧）之间也有关系。对方认为真实相属法的烟跟火的焚烧有关系，而与能相属的境（就是我们前面讲的火的通红）之间没有相属关系。为什么呢？因为通过所差别法上面的周遍不一定能证实在能差别法方面也周遍。在安立它们的能所关系方面有这么一个原因，所以因明前派认为烟跟火的通红之间没有相属关系。

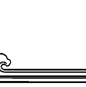
第三、第四，真实相属境的火与真实相属法及其能相属（能差别法）也有关系。真实相属境的火与真实相属法的烟应该有关系，我们顾名思义也知道，因为火和烟之间有彼彼所生的关系。所以不管是从相属境的角度来讲，还是从相属法的角度来讲，真实相属法与真实相属境之间肯定有关系。真实相属境的火与能相属法（前面讲的冒出蓝色的烟）方面，它们之间也有关系。但是他们认为真实相属境的火与烟的所

差别法（前面讲的闻到烟味）之间没有关系。为什么呢？因为他们认为能差别的法存在的话，那么所差别的法必定会存在，所以它们之间没有必要单独安立相属。

这样一来，最后的结论是什么呢？真实的相属法与真实的相属境及其所相属境（所差别法）之间有关系，真实的相属境与真实的相属法及其能相属法（能差别法）有关系。真实的相属法与相属境的能差别法没有关系，真实相属境与相属法的所差别法没有相属关系。他们的说法和原因大概是这样的。

当然这里看得稍微细一点应该不是很难。刚开始的时候这也有点复杂，因为对方的能相属和所相属，还有哪些是真实的相属哪些不是真实的相属，分得比较多的时候稍微有一点复杂。但是如果我们知道什么叫做相属法和相属境，什么叫做能差别法和所差别法，把它们之间的关系列一个表后恐怕也不是很困难。你们方便的时候应该列一个表：哪些有相属的关系，哪些没有相属的关系，详细分析以后应该可以明白。

下面我们破他们的观点：你们因明前派这样的分析方法始终是不合理的。为什么不合理呢？



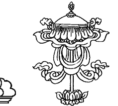
丑二、破彼观点：

于此安立相违背，非符论典之意趣。

你们这样的安立在很多方面有违背。怎么有违背呢？

首先烟和火（也就是说相属境和相属法）之间的关系应该是彼生相属，从火中产生烟这一点是你们自己也承认的。相属法和相属境可以代表相属，既然它们两者代表相属，那么你们刚才说真实的相属法与相属境的能差别法不能相属，这种说法是不合理的。既然火和火的烟两者之间有彼生相属的关系，那么火的通红和烟之间没有任何关系，这是不可能的事情。所以你们认为烟和通红之间没有关系，这是不合理的。如果这两者之间真的没有关系，那么通过冒出滚滚浓烟这种理由推测在那个地方有通红的火存在的推理也没办法安立。所以说从相属法的角度来讲，你们的安立方式不合理。

从第二个角度来讲，你们刚才已经承认相属法和相属境是彼生相属的关系，既然是这样，那么你们刚才所说的真实相属境的火和相属法的所差别闻烟味这两者之间没有关系的说法也不合理。为什么呢？因为火中产生烟，烟里面发出味道，我们通过这个味道就可以知道它是烟的味道，而烟的来源是火，它们之间肯定有





关系，没有关系是不可能的。如果它们之间没有关系的话，那么我们说"山上有火，有烟之故"的推理也不应理。

再者，你们认为通过烟的味道来推知火的存在不合理，那也不一定。因为这是因法推知果因的推理，我们通过烟的味道可以了知，在火上面既可以有产生烟的作用，也可以有产生味道的作用。这样，通过因法推知果因的方式来进行推断也非常合理。

所以因明前派所认为的：虽然火和烟是彼彼所生的关系，但是它们二者及其差别法之间，有些可以有关系有些没有关系，这种分析方法实际上并不与陈那论师和法称论师的相关因明论典的究竟密意相符合。为什么呢？因为两大理自在的有关因明论典都已经宣说了所有的相属可以包括在彼生相属和同性相属中。所以你们已经超出这种范畴而建立宗派了，当然如果在教理上没有任何违害的话这样安立也不是不可以，但是如果在教理上有很明显的相违就不合理。因此对方的说法是不合理的。

总结偈：

凭借能所之差别，相属不知所立法，
唯依彼体或他义，相属之力方了知。

这是根据上述的意义做一个归纳。"凭借能

所之差别，相属不知所立法”，不管怎么样，依靠能所差别的相属力量都不能明确所立；意思是说，仅仅依靠能差别或者所差别这种方式来了知你以前根本不知道的所立，这是非常困难的。那么我们通过什么样的方式来了知所立法呢？应该像前面讲的那样，唯一依靠同性相属和彼生相属，通过这种方式来了知。同体相属的法是通过自性因来了知的，彼生相属的法通过果因来了知。因此，我们想要知道一个真正事物的话，那一定要通过这两种关系来进行推断。这就已经完全足够了。如果这两种相属都没有，那就有不足的过失；如果具足这两种相属，那么内道、外道所承认的各种各样的相属全部都可以包括在其中。藏文文法中相属（藏文文法里面相属叫属格）比较多，比如说我的帽子、我的房子等是我和我所的相属；我的本体是同性相属；我的父亲等是因果的相属。外道和内道所承认的相属非常多，藏文文法中就有十几种，但按照因明的观点这些相属全部可以包括在这两种相属中。因此我们推断的时候，一定要依靠这两种相属来了知。

这以上已经讲了真因——自性因、果因和否定因，这三种因已经讲完了。所有肯定方面的推理依靠自性因和果因来进行建立，所有遮

破方面的推理依靠可见不可得因和相违可得因来进行否定。所有这以上的推理是真实的因，所以叫真因。

如果我们现在要在真正的因明场合中进行真实的辩论，那上面所讲的这些就不可缺少。虽然我们现在并没有展开真正的辩论，但是依靠这样的推理对理解法义也会有非常大的帮助。现在世间上的很多人，他们利用的依据全部是相似的，三相根本不齐全。面对三相不齐全的很多推理，我们给他们的回答要么是不定、要么是相违，或者说不成立，以这三种回答可以驳斥一切似因。世间上的很多人，他们并没有学过非常甚深的逻辑法，因而他们所说的话或者得出的结论往往会非常可笑。所以说学习因明对我们来讲，的的确确是非常需要的。

壬二（相似因）分二：一、法相；二、分类。

癸一、法相：

某因三相不成立。

用三相推理进行推断的时候，如果因不具足上面所讲的立宗、同品遍和异品遍这三相，或者说三相在推理上根本不成立，那就叫做相似因。相似因的法相就是这样的，凡是三相不齐全的所有论式全部安立为相似因。相似因分

为三类：不成因、不定因和相违因。其实这些在《因类学》中讲得比较清楚，这次本来想在第十品之前讲一下全知麦彭仁波切的《因类学》，但因今年的因明课程讲的内容比较多，时间有点紧张，所以只好不讲了，只是在蒋阳洛德旺波尊者的注释上给大家稍微介绍一下，你们自己看也应该能明白。

癸二（分类）分三：一、不成因；二、不定因；三、相违因。

子一（不成因）分二：一、法相；二、分类。

丑一、法相：

以前看过一部片子，叫《格达活佛》。里面有一位汉族人表演的藏传佛教的出家人，他说："举因不成立……"举因不成立的意思是什么呢？就是他所举的因不成立。《寻找香格里拉》中，陈宇廷跟他的弟弟（他的弟弟在创古仁波切处学法）也有辩论，陈宇廷站在一般世间人的角度提问：现在佛教中有很多佛教徒都舍弃了自己的儿女出家修行，所以修行佛法是很消极的事情。他弟弟回答说：这不成立。当然因明的直接推理他并没有用，可能害怕如果完全用因明的不成、不定和相违进行辩论的话，那很多电视面前的观众不一定懂，所以他只从道理上进

行回答。其实，世间的观众也好，真正参加辩论的人也好，如果他们真正懂得因明的辩论方式，那就不用说很多很多的道理，只说不成、不定或者相违，通过这六个字就可以全部否定别人的观点，根本不用说很多话。当然，如果你附近的人或者对方比较笨，那你就只有给他讲道理，不然你光说"不成"，那是因不成立还是果不成立？因为不成立当中，实际外境上的不成立也有很多，心识面前的不成立也有很多，所以你在对三相推理不熟练的人面前光说一个"举因不成立"，那对方不一定懂。

现在很多人对藏传因明很感兴趣，如果在汉地开展藏传因明的直接辩论应该说没有什么问题，因为辩论并不是很难：辩论的动作也很简单，语言的论证方式也很简单。我们这次刚开始讲因明的时候也准备在男众和女众中举行一些真实的辩论，但后来看也不一定有必要，所以我们暂时从理论上了解，以后如果因缘成熟，就是觉得有必要的时候再进行真实辩论。我们这里有些道友兴趣还是比较大，当时也对我有强烈的要求。我现在可能是人已经老了的原因，以前刚开始闻思因明的时候对因明的信心很大，因明的每一个问题都觉得非常非常重要，但现在我觉得一边讲因明一边修一点法很

重要。因为活在人间的时间已经不多了，应该观一下人身难得、因果不虚等修法，尤其是修一些甚深的法很重要，所以对外在的辩论就不是特别重视。

现在我们学院有很多人在学因明，一个因明班就有八个因明法师，总共有五百多人，每天都在辩论。我好长时间没有去过因明的辩论场了，那天我也听了一下，格鲁派的《因类学》大家都说得特别流利，互相辩论也很精彩。实际上我这样认为：因明的辩论需不需要呢？需要。尤其是在释迦牟尼佛成为量士夫、前世后世存在、业因果存在这些问题上，跟世间人和外道辩论很重要。但是，如果因明的辩论完全停留在口头上，那就不合理。我昨天跟因明班的有些法师也进行了交流，我是这样说的：作为一位出家修行的人必须要从人身难得、寿命无常开始观修，也应该学好戒律，到一定的时候才可以在因明上进行辩论，以期将自己的见解稳固。否则，人身难得、寿命无常、业因果方面一点都不懂，刚开始进入佛教的时候就"是无常还是常有"，每天都这样辩啊辩，一直到白发苍苍的时候还在辩"是常有还是无常"，这有多大意义呢？我觉得意义确实不大。人要死的时候，仅仅凭辩论很难在自相续中生起对三宝

和业因果的真正定解。

现在社会上，很多事情太极端了，有些人只学一点文字上的东西（指因明），其他什么内容都不学，这样也不行；反之，具有实际内容的倒是学，但认为文字、辩论都是词句上的，我不需要去研究、研讨，这也是一种极端。如果有智慧、有能力，尤其是在年轻的时候，还是应该好好学。原来赤诚罗珠堪布和我也发过这样一个愿：四十岁之前要尽量学因明并参加辩论，从四十岁开始一定要实修。但是我现在四十六七岁了，已经超六七过年了，还没有真正开始实修，还在这里不停地讲，可见有时候人的想法和实际行为也不一定能达成一致。但不管怎么样，因明的词句和辩论的确也很需要；仅仅是说话，懂因明的人和不懂因明的人也完全不相同。

以前华智仁波切有一位弟子叫龙那，他是一位大活佛。有一次他在拜见华智仁波切的时候一直在外面顶礼，华智仁波切一般见到别人对自己恭敬都不太满意，于是他就大声地喊："看，这里有一个人在顶礼，他在干什么？"龙那活佛有点不好意思，他就进来给华智仁波切作自我介绍，华智仁波切以有点不太满意的口气说：啊！我在人间活了那么长时间都不知

道，今天才第一次听说水芦苇也成了活佛，水芦苇也有转世（因为龙那是水芦苇的意思）。当时龙那活佛反应比较快（因为他以前学过因明，各方面知识都不错），他以一种开玩笑的方式对上师说：芦苇有活佛不是很奇怪吧，它毕竟是绿色的；我听说枯干的木头也有活佛了，这才奇怪呢。华智仁波切的上师如来芽尊者叫恰玛喇嘛（或措玛喇嘛，有不同说法），恰玛是如来芽尊者住的地方，所以人们称为恰玛喇嘛。所谓恰玛就是枯干的木头，意思就是说你的上师也是枯木活佛，从词音上推的确是这样。当时华智仁波切也露出笑容，他知道这位龙那智慧很不错。其实有些上师有时候可能是批评，有时候却是故意在观察弟子的反应和性格，也有这样的情况。上师比较高兴，觉得他智慧很不错。

然后，龙那就坐在华智仁波切面前。当时，华智仁波切刚刚理完头发，他看到地上掉了很多很多的头发就使劲地捡。华智仁波切马上就发现了，于是问：你在干什么？你在捡什么？华智仁波切的性格是越对他恭敬、越对他尊重，他就越不高兴。那个时候龙那说：我们那个地方出现了一些瘟疫，很多牛羊已经被瘟疫卷走了，我想把这些头发放在它们的脖子上作保护用。当然华智仁波切也知道他的意思，他也不

一定真的是为了这些众生。之所以这么说，是因为一说自己用的话，当时华智仁波切马上就会拒绝的。后来华智仁波切也很热情，将自己的衣服剪下一块给了他，并且说：你既然给这些旁生用，那就把我的破烂衣服也给它们吧！也给了一些加持品。在短暂时间里，华智仁波切也推知这个弟子具有智慧和信心。从历史上看，智者之间的交谈往往都含有一些甚深的意义。

相似因中的不成因是这样的：

宗法因无不成因。

意思就是说，在宗法上运用的因根本不存在或者不成立或者说根本不是它，这就是不成因的法相。

丑二（分类）分三：一、外境不成因；二、心前不成因；三、观待论者不成因。

寅一、外境不成因：

外境不成因分六种。

首先是因体性不成立，比如说：这个士夫作为有法，他有我，因为他具备我的自性之故。以具备我的自性作为因根本不成立，为什么不成立呢？因为我的自性是指外道所承认的常有自在的我，其实它在名言中也不存在，所以以他具有我的自性作为因根本不成立。这叫做因



体性不成立。

第二个是有法的体性不成立。我们说：胜义中的声音是常有的，因为它是非所作故。胜义中的声音大家都知道，它是第一个有法。其实胜义中一切万法都没有体相，跟石女的儿子没有什么差别，所以这里的有法根本不可能成立。

第三个是依因相属不成立，比如说“声音是无常的，是眼睛所见之故。”“依”指的是所诤事，所诤事和因之间的关系不成立。怎么不成立呢？“声音是无常的，眼睛所见故”，声音怎么是眼睛所见呢？声音应该是耳朵所听的，它并不是眼睛所见的。如果你说“瓶子是无常的，眼睛所见之故”，这在某种角度上可以成立。

第四种是因的一部分在有法上面不成立。这是什么样呢？比如“显现二月的根识是现量，因为无分别、无错乱之故”，无分别的部分在显现二月上面成立，我们讲第一品的时候也说过无分别是成立的，但是无错乱不成立。无错乱怎么不成立呢？因为显现二月毕竟是错乱的，所以因的一部分在有法上不成立。反过来说，虽然一部分不成立但是有一部分却成立，其中的无分别就是成立的，那可不可以说因成立呢？不能说成立。为什么呢？因为这里的成不成立是指因在有法上成不成立，而无分别和不

错乱的总合才叫因，这种总合既无分别、也无错乱，所以它在有法的显现二月上绝对不可能成立。它这里一分成立而一分不成立，所以我们对他们回答，这是不成立的。为什么不成立呢？因为无错乱在有法上面不成立的缘故。

第五个是有法的一部分在因上不成立。“声音是无常的，勤作所发之故”，表面上看来这个论式好像成立，因为这对有些声音来讲还是成立的，比如人的口里面发出来的声音，实际上它是无常的，也是由勤作所发。但实际上这种因不成立，为什么呢？因为它虽然对有些声音成立，但对有些声音并不能成立，比如水的声音，乃至从地水火风四大中发出的声音，虽然它们是声音，但并不是勤作所发，而是自然发出来的。所以，如果你说“声音是无常的，它是勤作所发之故”，那我们就说不成立。怎么不成立呢？请问：你说的声音是总的声音还是个别的声音？如果是你现在口里面发出来的声音，那我说成立；如果是其他的声音，像水声、火声，那就不成立。

第六个是反体同一不成立，它又可分为三种。第一种是依因同一不成立，如“声音是无常，是声音之故。”实际上这种说法不合理，全知麦彭仁波切把它归在不定因中，实际上从不

定因来讲也可以。它是不定因的原因，是因为同品比喻得不到，是从这个角度来讲的。“声音是无常的，是声音之故。”是声音之故的话，那就成了声音是声音，所以这种因没有意义。这就如我们说“人是无常，是人的缘故”，人是人的缘故，根本无法进行论证。实际上，这种推理有因和有法变成无二无别的过失，所以我们说不成立。表面上看来，声音是声音怎么会不成立呢？不成立的原因是因为，它们完全是一体，即使在反体上也没有差别。我们利用一个论式的时候，是要对不知道的东西进行论证，已经知道完了的你还要对它论证：人是人的缘故，这有什么必要？没有必要。

第二个叫做依法同一不成立。如“声音是声音，是非所作故”，声音是有法，声音也是立宗，非作性之故是因。从某一角度讲非作性之故倒是可以说，但是声音是声音的话，立宗和有法就变成无二无别了，所以说这也不成立。

第三个是法因同一不成立。如“声音是无常，是无常之故”，这里面因和所立变成无二无别，所以不成立。

这些类似的推理全部都是举因不成立，这是从事物的对境上面来讲的。下面是心识面前不成立，但今天就讲到这里。

第七十一节课

我们现在继续讲因明中的相似因。相似因分不成因、不定因、不容有因，不容有因也可以叫相违因。不成因有在外境上不成立和心识前不成立，大体上分两种；而按萨迦班智达的观点，应再加上观待论者不成立，这样不成因总共分了三种。现在讲的是第二种心前不成因。这次我们讲因类学的时候，除了颂词以外稍微在讲义上给大家解释一下，否则有些地方可能不一定好懂。

寅二、心前不成因：

心识前不成因分三种。

首先是有法犹豫不成，这就像在不能亲自现见饿鬼或者魔鬼的人面前应用的推理。我们在一些没有神通的凡夫人面前，建立比较隐藏的尤其是与鬼神有关系的事物的时候，由于他们不能彻底了解或者说超越了他们的能力而导致此因不成。比如我们说“鬼神拥有的瓶子是无常的，所作的缘故。”在没有神通的人面前如果运用这样的推理，他对有法就会产生怀疑。为什么怀疑呢？因为，虽然对有神通的人讲“我前面的鬼神拥有的瓶子是无常，所作之故”，对方可以相信，但是一般的凡夫人没有神通，这

个瓶子到底是鬼神拥有的还是人拥有的，谁也分不清楚，这样对有法就会产生一种怀疑，也就是说有法到底是不是鬼神的根本分不清楚。这种推理，我们就称之为有法犹豫不成因。

本来所作和无常之间的关系是成立的。如果没有增加鬼神拥有这一点，光说“瓶子是无常，所作之故”，那这个推理是成立的。但是鬼神拥有的话，“鬼神拥有的瓶子是无常的，所作之故”，这对有些人来讲就不一定成立，对有法就会产生怀疑。所以，这可以安立为不成因。

或者，对前面的光到底是宝珠的光还是灯火的光分不清楚的人（只是心里面分不清楚，实际上是什么我们在这里暂时不判断）说：“我们前面宝珠之光是存在的，现量见到的缘故。”这种推理也不成立，虽然立论者断定是宝珠的光，但到底是宝珠还是灯火的光，对方没有分清楚。这种推理也是不成因，对有法产生怀疑所以不成立。

第二种因叫做因犹豫不成立。对方对它的因（推理）产生怀疑，比如说在对灰白色的气体没有分清楚到底是烟还是雾的人面前说：“具有灰白色物的山上有火，因为有烟之故。”本来山上冒出灰白色的烟，我们以这个因来论证的话，这个推理完全是正确的。但是因为对方根本不

清楚到底是烟还是雾，所以就对“有烟之故”产生怀疑，这也属于不成因。他对有法和立宗没有什么怀疑，“山上有火”，这不管是在有法方面或立宗方面都可以成立；但是对后面的因——“有烟之故”产生怀疑。这是因犹豫不成立。

第三个是依因相属怀疑不成立。依因相属怀疑就是对因和立宗这两者之间的关系产生怀疑。比如说一座山里面发出孔雀的声音，实际上这座山有三个山谷，在三个山谷里你确定中间的山谷肯定有孔雀，因为发出孔雀的声音之故。对于不能确定孔雀声音到底是从哪个山谷发出的人来讲，确定中间的山谷肯定有孔雀，这是不成因，也可以说是不定因。

而全知麦彭仁波切在《因类学》里，就说这是不定因。“中间的山谷有孔雀，因为发出孔雀的声音之故”，总的来讲，这应该成为不定因，因为光是听到孔雀的声音不一定就是在中间的山谷。如果你说“中间的山谷里面肯定有孔雀，因为听到了孔雀的声音之故”，那我说不一定，因为有三个山谷：也许是第一个山谷，也许是第二个山谷，也许是第三个，不一定是中间的山谷。麦彭仁波切认为这个推理是不定因的缘由是这样的。

但我们在这里为什么说它是不成因呢？“在中间的山谷当中有孔雀，因为发出孔雀的声音”，这个推理的因——孔雀的声音到底是从第三个山谷，抑或第二个山谷，还是第一个山谷发出的，对于对方来讲在心里还没有决定。虽然山谷中发出孔雀的声音，但对方对于因和立宗之间的相属关系还犹豫不定、没有确定下来，所以“发出孔雀的声音之故，中间的山谷有孔雀”就不能成立。

这些都是根据不同的心识安立的，而有些推理实际上是正确的。比如说“山上有火，有灰色的气体或烟之故。”实际上山上有火，这个推理是正确的，但是由于心识的关系往往成为不成因，这种情况也是存在的。

总而言之，不成立因是对于因在立宗或有法上成不成立的问题进行探讨，是这样观察的。如果因在有法和立宗上完全成立，那么第一个不成立的过失是没有的。当对方给你发出太过的时候，你说不成立的过失是没有的，因为它的因在有法上已经成立；或者，如果对方给你推出一个不成因的立论时，那么你可以用“不成”来回答。

寅三、观待论者不成因：

全知麦彭仁波切认为，这类因不用单独分

开，实际上它可以包括在上述两种分类中。萨迦班智达的意思也是不一定非要分开，但是分开也是可以的。

第一个是观待立论者不成立，第二个是观待敌论者不成立。立论者和敌论者第十一品也会讲，一般来讲所谓立论者就是建立宗派者，在辩论的时候我们往往看见一位出家人坐在前面，这叫做立论者；然后一个人站起来跟他辩论，这叫做敌论者，敌论者要尽量遮破对方的观点。如果是大的辩论场所，还需要见证者，见证者负责判断谁输谁赢。辩论的时候通过立论者、敌论者还有见证者这三者来展开，在正规的辩论场合中这三者要具足。关于这三者，在第十一品中讲到，因明前派认为立论者有六种过失，敌论者有六种过失，见证者有三种过失，这三者共同有一种过失，总共有十六种过失。而萨迦班智达不承认有这么多过失，尤其是见证者绝对不能有过失，因为他在立论者和敌论者中间作判断，法官还要被判刑是不合理的。所以，萨迦班智达对这一点不承认。这些道理，我们到时候再阐述吧。总而言之，这里观待立论者和敌论者不同，也有着种种不成立的情况。

第一观待立论者不成立。比如说“意识和

安乐全都不是心，因为有生灭之故”，这个推理对于数论外道来讲(数论外道作为立论者)不成立。因为他们认为，所谓的产生只是一种明显而已，本来诸法就以隐蔽的方式在主物的本性中存在，现在只不过是显现出来而已；所谓的灭或者死就是隐没，只是在主物的本性中暂时隐没而已。因为他们根本不承认生和死，所以这样的因是不成立因。

我们学《入行论·智慧品》的时候都清楚：数论外道把所有快乐、痛苦等意识感受方面的法认为是无情法，认为它们不是心识。对于“它们没有心识，因为生灭之故”这个因，对方认为“有生灭之故”实际上是不成立因。为什么呢？因为快乐、痛苦等所有这些法的生灭是根本不成立的，它们只有明显和隐没，对方是这样认为的。

当然在佛教徒面前来讲，这种推理确实不成立。因为意识和快乐没有心识或者说不是心识，这是不合理的。“意识和快乐肯定是心识，因为有生灭之故”，这才是正确的推理。但如果以对方的观点为主，那这样的推理是不成立因，原因是在对方的心识面前（观待立论者的观点来讲）生灭是不成立的，所以这属于不成立因。

第二种是观待敌论者不成，这是观待敌论

者的观点来讲的。比如说对裸体外道而言，我们佛教徒是敌论者，他们对我们进行辩论：“世间上生长的这些树应该是有情，因为剥皮即死亡之故。”我们在有些中观论典中也讲过这样的观点。对这样的立论我们可以分析，如果你们所谓的死亡只不过是它原来的相续逐渐逐渐毁灭干枯，那我们也承认；但从我们佛教徒所承认的真正死亡的观点来讲，就不成立。因为我们承许，只有具有心识的众生，其生命间断才是真正的死亡，所以树只有干枯而没有死，也即植物是没有生命的。现在网上以及我们有些道友在关于植物有没有生命的问题上也是经常争执不息。佛教所讲的真正在生死轮回中流转的生命对植物来讲肯定是没有的。但是，如果我们把它的存活干枯叫生死，安立这样的概念，那么说植物有生命也可以。但如果说是真正的生命，那除了一些孤独地狱的众生之外，对植物本身而言是没有的。关于孤独地狱的众生在有关佛经中也明确宣说过，有个别业力现前的众生变成植物的形象来感受痛苦，这种情况倒是有。除了这以外，在《俱舍论》里面所讲到的真正生命，对植物来讲是不存在的。所以在敌论者——我们佛教徒面前，对方这种推理是不成立的。



这两者一个是在立论者面前分析的，一个是在敌论者面前分析的。总而言之，这些属于在自他观点前不成立的立论。这以上讲的是不成立的道理。

下面以暂停偈总结以上的意义：

宗法外境或心前，即是不住不成立，
论者一或双方前，不能成立分析说。

不管在外境上还是在心识前，所运用的因在宗法上不成立，这就叫做不成立因。

外境上真实不成立，比如说“柱子是常有的，它是所作之故”，柱子常有在外境的事物上根本不可能成立，所以这是不合理的。

在外境上虽然成立但是在心识前不成立，就像“意识有生灭之故”在外道的分别念前不成立。或者在现在的唯物论者、根本不承认前世后世的人面前，佛教徒说“你的来世会痛苦的、会快乐的，因为你有后世之故。”实际上后世是存在的，但是对具有邪见的人来讲，在他面前是不成立的。这也属于不成立，因为在他们心前是不成立的，所以可以说不成立。

针对这种心识面前的不成立，我们可以和他们进行辩论。在论证之后，如果实际上真的成立，那即使在心识面前暂时不成立也没关系，我们可以通过正确的理论途径慢慢地把他们引

入正道，这种情况是有的。

外道或者现在世间从来没有学过无常法的人们，就像一般的农民、牧民等，我们对他们说“柱子是无常的，它是刹那刹那毁灭之故”，这样的道理在他们面前不一定成立。你们如果不信，下课以后到卖牛粪的牧童面前说：你卖的牛粪是无常的，因为刹那刹那毁灭之故。他根本不承认：不成立，举因不成立！（众笑）他会这样说的，为什么呢？因为他认为牛粪不是刹那无常的，只有在钢炉里面烧完以后才毁灭，在此之前怎么会一刹那一刹那无常毁灭呢？不可能的。如果让他马上脱下在家的衣服出家，天天都闻思，天天给他讲无常法，过了三年以后他就会知道：噢，原来卖牛粪的时候我说不成立，实际上已经大错特错了。这时，他会完全明白牛粪是刹那刹那无常的。如果不信的话，看看你们谁有这个发心，摄受一个牧童来试一下。有些在雪地里卖牛粪的牧童还是很可爱的。

“论者一或双方前，不能成立”，在论者一方或双方前不成立。就像我们刚才讲的那样，论者一方指的是敌论者或者立论者。一方不成立，另一方成立，这种情况也有；或者说双方都不成立，这种情况也有。比如我们说“这个柱子是常有的，因为它是所闻之故”，当然柱子

常有对有些人来讲成立，对有些人来讲不成立；但是，只有声音才叫做耳朵所听到的所闻，而柱子谁都不承认是所闻。这对双方来讲都不能承认，外道也不承认柱子是所闻，内道也不承认柱子是所闻。柱子是所见并不是所闻，大家都共同这样承认，柱子是所闻对双方都不成立。所以，对不成立应该加以分析并予以说明，不能一概而论。

诸如此类有关不成立方面的内容相当多，我们应该通过闻思因明的大经大论来进行分析，这样才能一步一步地深入了解。其实，要想学好因明应该是长期有次第地广泛闻思因明的诸多论典，还要经常参加因明的辩论，这样很多论式才会运用自如。否则，我们光是按照书本稍微会说一点，那也不一定能用；即使你在口头上讲得非常好，但在真正参加辩论法会的时候，还会有一定的困难。

昨天，有一个人从台湾打来电话说：听说你们佛学院有一场大辩论，我可不可以参加？我很想辩论。我说：这里大多数都是藏族喇嘛的辩论，在语言上你很难和他们沟通；再加上我们学院现在并没有大的辩论法会，只不过每天下午有一两个小时的辩论而已。你如果能参加那倒很好，但恐怕条件不一定能具足。因为

到这里来先要学两三年藏文，能听懂藏语以后才能参加辩论；而且光听懂藏语还不行，必须要有辩论的口才和智慧（光有口才没有智慧也不行，光有智慧没有口才也不行），可见辩论需要具备很多条件。

因此，在这里我们一定要详细分析，如果没有详细分析，那辩论也不是特别容易。其实，通过辩论真的能对佛教的教义产生定解，在这方面的的确确能起到非常大的作用。

一般而言，讲一百遍不如辩论一次，辩论一百次不如造一部论典，讲辩著三者有这样的差别。如果真的要造一部论典，那文字上的东西是不能随随便便的，一定要经过详细思考；辩论也是同样的，一定要经过认真的思维。但是在讲经说法的时候，因为牵涉的范围比较广，方式也比较灵活，所以字字句句不一定全部都像写文章那样特别严密，这除了个别出口成章的人以外，其他人恐怕都有一定的困难。以前上师如意宝也这样讲过，我的话千万不要录音，录音的话里面肯定能挑出很多很多毛病，那这样对别人就不一定有利。上师如意宝在显现上也是这样，讲经说法的时候为了让众多弟子了解法义，他举了方方面面的比喻、例子，有时候也不一定像书本一样所有的语言全部都非常准确。

以前也是这样，讲经的时候因为范围比较广、方式比较灵活，所以不一定如是严格；而辩论就比传讲稍微严格一些；如果是造论典，无论如何一定要严格要求，因为文字会流传百世。所以一般来讲，讲辩著中，著论最为严谨。当然，讲经说法也要注意；否则随便胡说八道，那肯定有很大过失。但是，从前辈高僧大德的历史来看，讲法时一点都不错的人，几乎是找不到的。

现在网上也有类似情况，很多人都给我提出这种问题：你这个是不是错了？你那个是不是错了？其实，有些问题我并没有错，只不过因为内容比较深，再加上专业术语他自己不懂，于是就认为我错了。以前我看见一个人，他对《佛子行》里面的内容好多都不懂，于是就把不懂的地方全部改了，改成自己能懂的内容，其实他全部都改错了。因为他的佛教专业水平比较低，所以全部改错了，也有这种情况。当然这并不是说我没有一点毛病，因为讲经说法并不是完全照本宣科，有时候是凭个人的理解来进行发挥，在这个过程中可能有些地方并不能很好地结合，这种情况也在所难免，这一点我也承认，但讲经与造论在严格性上毕竟有一定的差别。

所以大家在闻思的过程中，对所学的内容

一定要通达；如果自己没有懂反而说别人过失，那就不太合理。别人说的已经正确无误，你因为智慧、水平有限而没有理解到本来的意义，于是就断章取义地改下去，这有非常大的过失。有些人的的确确有暂时的小聪明、小智慧，但是在比较深奥的逻辑性方面，他们因为闻思不够、经验缺乏等很多原因，所以有时候判断的不一定正确，因此自己应该从方方面面进行观察，这一点很重要。

子二（不定因）分二：一、法相；二、分类。

丑一、法相：

不定生起犹豫因。

宗法虽然已经成立，但是因在立宗上尤其是在同品和异品方面产生了怀疑，这样的推理叫做不定因。不定因分为不共不定因和共同不定因，《释量论》中对这些都讲得比较广。

以前我对辩论非常有兴趣，还没有闻思几天的时候，我就在一位叫秋吉罗珠的堪布面前问：您得过《因类学》的传承没有？他说：得过。那您明天可不可以给我传一下？没问题，但是我没有书。当天下午，我就到一位法友那里去借了一本书。那个时候不像我们现在这样，每个人都有一本书，而且大家都觉得这是理所

当然的事情；我来的时候，全部是一些特别不清楚的油印书。我借到一本油印书后，用了一晚上的时间把它抄完。第二天，我就到堪布那里去听了传承。但因刚开始闻思，对因明、中观什么都不懂，光学因类学，所以内容一点都不懂，不成、不定等到底是什么样也不知道。不过，兴趣倒是很足的。后来，每一次看到这本手抄书的时候，它都能引发我对往昔的深深追忆，二十年前刚来学院时候的心态和当时对佛法的信心，至今依然记忆犹新！

因此，我现在始终觉得，刚出家或者刚开始学佛的时候，一定要打好一个稳固的基础。现在高等学校中的有些教授、老师对《大圆满前行》和《入菩萨行论》都觉得已经懂了，不愿意学，而一听到因明却很有兴趣。但是我凭自己的经验认为，这种行为并不值得赞叹。因为，你虽然有世间高等学校的知识，但是你的相续确确实实需要与法相应，光是在词句上懂，那是绝对不行的！

昨天，我家里来了一位知识分子，他一直讲一些比较深奥的法。我说深奥的法暂时不用急，你看过《大圆满前行引导文》中的人生难得、寿命无常等内容没有？看过看过。我说你学过没有？学过，即使不学也基本上懂，人身

就是难得嘛。那你修过寿命无常和人身难得没有？修是没有修过，但基本上懂，懂就可以了嘛，我就想学一些更深的法……

现在世间上的很多人对法的态度是：看过就可以，学过就可以，或者是字面上懂了就可以，根本不思维我能来到这个人间得到这个人身多么难得、业因果确实不虚、寿命刹那无常等的真实意义，更不要说让这种意义融入自相续。而我们在座的修行人，在这方面起码有一种概念：我修得不好，你看人身难得等每一个修法在我的相续中并没有生起来啊！在很多方面，自己有一种惭愧心。但现在很多知识分子在这方面的的确确有点欠缺，全部是研究性的。年初我在广州的时候，有一位高等学校的教授，从他说话等各方面来讲，这个人真的很不错，但也只是理论性的研究比较强而已。而单单理论性的研究在实际生活中根本用不上，这就像刚从高等学校毕业的一些学生一样，虽然理论上讲得天花乱坠，但让他实际去做就根本不行。我家乡附近有一位副校长，他天天都上网看很多很多资料——国内外高等学校的管理模式等，让他讲的时候也讲得非常好听，大家都觉得这个人肯定很有前途，非常不错；但实际让他做的时候，如照顾学生、教课，全部都非常

失败，人人都反对。

所以说，因明也好、中观也好，虽然我们在口头上能讲得非常非常的好听，但如果实际行为中因明、中观所讲的内容，包括《前行》和《入行论》里面所讲的内容从来都没有融入心的话，那这完全是一种理论主义，并没有多大的意义。你的嘴巴再怎么会说，甚至几百个人、几千个人与你进行辩论也能将其一一驳倒，但是死时这些都没用，你的肉体会在火葬场里被焚化，你的心识也会随着自己的业力而去，而你在即生中善业和恶业积累了多少？也许在辩论的过程中造的口业更多。所以，我经常劝参加辩论的出家人：辩论虽然很好，但是跟别人辩论的时候，一定要讲文明的语言，千万不要呵斥对方。因为，呵斥别人真的特别可怕。《正法念处经》里面讲了很多很多八大地狱的痛苦，堕落的原因也已经讲了，你们方便的时候还是看一下，看看堕地狱的因到底是哪些。我们现在很多的语言行为都不如法，这都是堕地狱的因。如果这样，那辩论反而成了堕地狱的因，这是非常可怕的事。

当然，自古以来因明的辩论都非常需要，尤其在与外道辩论的过程中就更需要。我们这里学过因明、中观的人，不管在什么样的人面前

说话都有一种勇气，跟谁都可以进行交流。我听说我们这里的有些道友，故意到别的宗教徒面前或者其他人面前去惹一点麻烦：你为什么不承认前后世？其实，这样也没有什么不可以。

丑二（分类）分二：一、不共不定因；二、共同不定因。

寅一、不共不定因：

非宗法外不成立，不共不定有四类。

除宗法欲知法外，因在同品和异品上均不成立，这样的推理叫做不共不定因。

不共不定因总共分四种。其一，因在同品和异品中无有而不见。例如“声音是无常的，是所闻之故”，我们都知道，声音本来是所闻，那这样所有的所闻已经作为所诤事了。既然如此，那我们在说“声音是无常的，所闻之故，如同什么什么”的时候，同品比喻就根本找不到了；而在异品上，所闻在常有上成立，这样的例子也找不到。在这个论式中声音作为所诤事，所闻作为因，实际上所闻和声音是一体。当然从另一个角度来讲，由于有法和因无二无别，所以不成立，这样来分析也可以。但是这里主要是讲在同品和异品上面没有。怎么没有呢？因为同品喻和异品喻没有，所以这叫做同品异品中无而不见，也就是说本来是不存在的。

不管在谁面前，大家都认为这种推理是不定因。

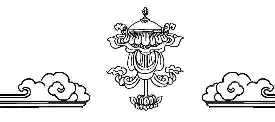
还有，在同品和异品上本来存在，但是没有见到，也就是说在二品上有而未见。例如“此人是从天上降下来的，因为他有眼之故”，这个因存在两方面的可能：有些人真正是从天上降下来的，也有眼睛；有些人虽然有眼睛，但不一定是从天上降下来的，这就像我们在座的诸位道友，虽然有一双眼睛，但不是从天降生的，只不过眼睛大小不同而已。（有些人一笑的时候，眼睛就看不见了。原来法王如意宝住世的时候，我们的扃桑管家就是这样的，一笑的时候眼睛就眯成一条缝了。）全知麦彭仁波切在其《因类学》中，对“此人是从天上降生的，因为其有眼之故”的推理也做了一些分析，你们可以自己看。我们这里也可以这样说，同品和异品上面有是有，但是未见，所以这也属于不定因。

然后是同品上面有而不见，如在承认吠陀声音是常有的吠陀论师面前说：“声音是无常的，因为所作之故，如同吠陀之声。”这个推理，实际上在同品上面有。如果后面的比喻没有用，仅仅是“声音是无常，所作之故”，那我们佛教徒运用这种推理也是可以的。因为在它的同品上面，无常的话是所作，同品比喻是存在的，如“声音是无常的，所作之故，犹如瓶子。”如

果把这个同品比喻（如同吠陀之声）换成其他比喻（犹如瓶子），那就是合理的。而在吠陀派面前，虽然同品方面存在，但这一点他们并没有明白也没有见到，所以说这是不定因。

最后是异品上面有而未见，如在吠陀派面前说“虚空是常有的，非所作性故，犹如吠陀之声音。”当然，如果光是“虚空是常有的，非所作性之故”这样的理论，那我们佛教徒运用这个推理也是可以的。因为，按照《俱舍论》的观点来讲虚空是无为法之一，是无为法就可以加上一种常有的概念，那就可以说虚空是常有的。它常有的原因是什么呢？非所作性之故，也就是说它并不是人们造作的。所以，这种推理应该是正确的。

但是在吠陀派面前，“虚空是常有的，非所作性故，犹如吠陀之声音”，这种推理并不正确，因为它的比喻是如同吠陀的声音。从正面看这种推理好像也是合理的，因为他们承认吠陀之声是常有的缘故。而从异品方面来讲虽然存在，但对方根本找不到。“如果不是常有，那绝对是所作，如同柱子”，从无常的比喻来讲，这在我们佛教徒面前是成立的。从对方来讲，本来异品方面存在，但是对方并没有见到这一点，所以这个推理就变成了不定因。



第七十二节课

下面我们学习《量理宝藏论》，现在讲相似因。相似因分三种：不成因、不定因、相违因。我们已经讲了不定因的法相、分类，分类有不共不定因和共同不定因两种。

昨天已经讲了不共不定因，不共不定因大家都知道因在同品和异品上都不成立。比如说“声音是无常，它是所闻之故”，所闻是不是声音呢？是声音。那因在宗法上就是成立的，但是在同品和异品上面不成立。

大家一定要明白，真正的推理必须在同品上遍而在异品上不存在（有些不见、有些没有，不管是没有也好不见也好，反正在异品上面不存在），这样的因才算是正确的因。这是我们前面也讲过的。比如说“声音是无常的，所作之故”，是所作就遍是无常，所作和无常之间有一种能遍所遍的关系。因在立宗上有这样一种关系，只要是所作一定是无常，有这么一种遍的关系；但这里并不是说凡是无常全部是所作，没有这种关系。所以声音肯定是无常的，因为它是所作，所作已经包括在无常中，在同品方面是这样的。然后，异品方面根本不存在。如果异品方面也存在的话，那么这个因就已经成了相似因了，

因为它不能论证这个事情。比如说“声音是无常的，它是所作之故”，我们用所作来证明声音是无常的，如果所作在异品——非无常上面存在，那就是同品方面也遍了、异品方面也遍了，这样一来因不成立。

我们昨天分析的不共不定因是在同品和异品上都不成立（不是在立宗上，立宗上可以成立），它分四种类别，大家要详细地看一看。今天讲的是共同不定因。

寅二（共同不定因）分二：一、正不定因；二、有余不定因。

异于宗法俱涉共，分类正余不定因。

这里的不定因跟前面的不定因有一定的差别。

“异于宗法”，除了宗法的欲知法以外，也就是说因在宗法上可以成立。首先我们看它的因在宗法欲知法上成不成立，如果不成立，我们说不成立就可以了。“俱涉共”，在第一个成立的情况下，因在同品和异品两方面都涉及，因此有过遍的过失。它不但在异品上存在，而且在同品上也存在，这样的因怎么能证明一个事物呢？不可能的。这就叫做共同不定因，“共同”是指它在同品方面也存在，在异品方面也存在。所以这个因就已经过遍了，过遍的话，

我们论证一个事情时就不能成立。

“分类正余不定因”，它分为两个方面：一个是真实的不定因，还有具有怀疑的有余不定因。首先讲真正的不定因。

卯一、正不定因：

见于二品不断异。

它在二品上面都存在，也就是说因在同品方面也存在、异品上面也存在，在二品中都已经见到。那这样我们认定一品的时候，另一品就不能排除，因为另一品也存在。所以没办法用这个因来论证。正不定因分四个方面来阐述。

第一个同品异品俱遍。在同品方面也有在异品方面也有，例如“声音是无常，是所量故”，用所量来建立声音为无常。大家都知道无常的部分是同品，非无常的部分是异品，而所量既遍于同品也遍于异品，就是说它在同品方面也遍、异品方面也遍。例如，除了声音以外还有柱子等诸多无常的法均是所量，所以所量遍于同品的无常方面，也就是说对于“声音是无常，所量之故”这个论式而言，其因所量在同品方面是遍的。然后，我们再于其异品方面进行观察。它的异品是常有，所量在常有方面也遍，因为虚空等无为法也是所量。因此，对方如果说“声音是无常，所量之故”，那我们就可以回

答：不定。为什么呢？因为它如果是一个正因，那所量只能遍于同品的无常方面，而不会遍于异品的常有方面，可是现在它已经遍到异品的虚空等常法上了。所量既在同品无常法的柱子、瓶子等方面涉及，在它的异品方面的非无常，也就是说常有的虚空等方面也涉及，所以它不是一个正确的因。这个过失应该叫做同品异品俱遍。

第二个同品遍异品遍不遍。意思是什么呢？在同品方面已经遍了，而在异品方面遍和不遍两种情况都存在。这叫做同品遍异品遍不遍。比如说“声音是勤作所发，是无常之故”，勤作所发是指声音是通过人们的发音部位——声带的振动而发出来的，那么我们用无常来建立所有的声音是勤作所发的，这能不能决定呢？不能决定，所以这也是不定因。怎么是不定因呢？它的同品方面是勤作，那无常可不可以遍呢？大家都知道声音以外还有很多勤作的法，如瓶子、柱子等，这些勤作的法肯定是无常的，所以同品方面是遍的。然而，异品有遍和不遍两种情况。异品遍的情况：非勤作是无常的，就像水的声音和电发出来的声音等等，这些非勤作的法也是无常的。异品不遍情况：非勤作是常有的，如虚空等。在它的异品方面

有遍和不遍两种情况：非勤作是无常就像水声等等，这种情况也有；非勤作是常有的就像虚空，这种情况也有。这样一来，如果说“声音是勤作所发，因为是无常之故”，我们就回答：不定。为什么呢？因为在非勤作中，无常的法也有，常有的法也有。

我们现在所学的同品异品遍不遍，你们不一定能马上理解，因为这在因明中算是稍微难一点的概念。那么学了这以后有什么样的好处呢？现在的很多人只是用一个相似的因，就认为自己已经论证得非常圆满了。比如顺世外道认为“前世后世肯定不存在，因为我没有见到之故，”虽然没有见到的因在同品方面存在，但在异品方面却并非完全不存在，所以犯了这样的错误。他们根本不知道，同品方面完全存在而异品方面一点都不存在，才能称为正确的因。比如说“声音是无常，所作之故”，它的同品方面有真正的比喻，而异品方面根本不遍，也就是说没有所作可以遍到异品常有方面的可能，这才能称为正确的因。

如果我们真正懂得这一点，就会知道《前世今生论》中所讲的顺世外道为主的观点，如现在世间上很多的文学家所推出来的推理全部是不定因。我们对于一个因，既要观察它的同

品也要观察它的异品，而他们只看同品，认为在一个方面存在这个推理就成立。

大前天，修经堂的工人跟很多人说：堪布今天到炉霍去了。他们问：你怎么知道的？工人说：因为刚才堪布下来了。他只是以下来作为原因就认定我去炉霍了，其实这是不定因。当然我并不是批评这些打工的木工、石匠，这些人也是很可怜的，他们对最基本的佛理都一窍不通，就更不要说因明了。而且，我们这里整天研究因明的人，对有些推理都搞不懂，他们出现这种情况也就在所难免了。总之，他们认为这种推理应该是一种正确的推理：堪布下来的话，除了炉霍以外还会到哪里去？但我下来以后不一定去炉霍，到色达去也是可以的，到青海去也是可以的，不一定非要去炉霍。可能他们先听说我要去炉霍，然后见到我下来，于是凭自己的感觉就认为：“堪布肯定去炉霍，因为下来之故。”那这样，这种因就是不定因；同样，现在很多人推出来的因全部是不定因，比如“你这个人肯定是坏人，因为你做了一件坏事之故。”很多的推理全部是不定因，而真正的正因我刚才已经再三说过了。

所以你们方便的时候也应该好好地看一下，看完了以后会知道：真因只能在同品上面

遍，除此之外不会遍的。如“声音是无常，所作之故”，只要所作成立就决定是无常的，除此之外没有第二条路，这就是真正的推理。

我们现在通过佛教因明的正确推理，不管是对前世后世的成立，还是世间的任何一个法立为无常的道理完全能抉择，这就是佛法的优越性所在。它的优越性就是要通过这样的推理在我们的相续中完全生起真正的定解。可是现在世间上的很多人却把不定因看成真正的正因，这样他们判断事情所运用的都是不决定的相似因。而我们学过因明的人可以看出别人所推断出的结论实际上并不是很完整的。包括现在世间一些学习法律的人以及律师，他们所得出来的结论如果按照因明的严格要求来衡量的话，也绝对不能成立。第二个同品遍异品遍不遍是这样的。

第三个异品遍同品遍不遍。也就是异品已经遍，同品有遍不遍两种情况。比如“声音是非勤作所发，是无常之故”，它的同品是非勤作,而非勤作所发又是无常的东西也是比较多的，就像自然界的水声；但是也有跟前面完全相反的情况——虽然是非勤作，但却不是无常而是常有，犹如虚空。所以，在同品方面有遍和不遍两种情况。然后它在异品方面遍：是勤

作的就决定是无常的，犹如鼓声。现在因在同品上有遍和不遍，在异品上也遍，这样一看就知道原来是个相似因。

当然，此处的观察方法与我们通常所说的同品遍异品遍的观察方法不同，这里是在正不定因的基础上确定其分类。通常所说的观察方法，其三相中的同品遍是所立随着因而存在，而异品遍是立宗与因完全倒过来。如果是一个正确的因，二者可以倒过来。比如说“柱子是无常，所作之故”，其同品遍为“是所作决定是无常，犹如瓶子。”异品也完全可以推出来“是常有决定是非所作，犹如虚空。”如果它是一个正确的因，其同品异品必须要完全周遍。

所以是不是相似因，你应该从同品遍和异品遍上面观察：是因是不是立宗，立宗反了是不是因也同时反了，如果是这样，那这是一个正确的因。但是在这里是绝对不可能的：同品遍方面，是无常是不是非勤作呢？不一定，因为无常的法在非勤作法当中也是有的，在勤作法当中也有相当一部分。异品遍方面，反过来说非勤作的异品是勤作，是勤作法是不是常有呢？这一点也绝对不成立。既是勤作也是常有的东西，这样的异品遍的比喻要举出来也根本找不到。

在这里大家一定要详细观察。如果这个学得比较不错的话，以后我们在辩论的过程当中对别人所应用的推理就会知道是相似因还是真因。

第四个是同品异品俱遍不遍。同品上面有遍和不遍的情况，异品上面也有遍和不遍的情况，四种情况都存在。在承许四大之微尘是常有的而且它是有所触的同体存在的胜论外道面前，我们立论说"声音是常有，非所触性故。"这个论式的同品是常有，异品是无常，而非所触的因在同品和异品上都有遍不遍的情况。

同品方面的遍不遍。首先是同品方面遍，也就是说非所触可以涉及到常有的法，这就像虚空，因为虚空既是非所触（虚空没办法接触）也是常有。然后是同品方面不遍，它虽然是常有但不是非所触之法，这就像微尘。也就是说非所触不能涉及常有中的微尘，因为对方胜论外道承认微尘既是常有也是所触，所以这是同品方面的不遍。虚空是周遍的，因为它既是常有又是非所触；而微尘，因为它既是常有又是所触，所以不遍，这是从同品方面来讲的。

异品方面也有遍与不遍。常有的异品是无常，而无常的法既有非所触的法，也有所触的法，共有两种。这样，非所触在异品上也有遍

与不遍的两种情况。首先是不遍，比如说瓶子、柱子，它们是无常也是所触，这叫不遍。无常的法还有是非所触的，像电；虽然它是无常的，但是它并不包括在所接触之法的范畴内，属于非所触，这叫遍。

可见，它在同品方面涉及遍和不遍，异品方面也涉及遍和不遍。那这种因是正确还是不正确？我们说不正确。如果别人说"声音是常有的，非所触性之故"，非所触的话，它正面也有遍不遍的情况，反面也有遍不遍的情况，涉及很多法；这样一来，我们就可以对他回答"不决定。"

正不定因在同品和异品上面都存在，所以即使认定一个但不能断除另一个，这是真实不定因。真实不定因稍微有一点难懂，有时间你们应仔细看一下。

卯二（有余不定因）分二：一、真正有余不定因；二、相违有余不定因。

辰一、真正有余不定因：

其实，在法称论师和陈那论师的论典中有余不定因并没有出现，而是在后来的天自在慧等个别论师的讲义里面出现的。而以后的有些论师，像萨迦班智达、麦彭仁波切等，他们也将有余不定因安立为一个单独的相似因；但克

珠杰等个别论师并不承认，他们认为没有必要单独分有余不定因，它可以包括在前面的不定因中，有这样的说法。如果我们详细观察，可能在角度上还是有一些不同。

真正有余见同品，而于异品未现见。

关于真正有余不定因，如果真正能确定下来在异品中也存在，那它就可以包括在真实的不定因（正不定因）当中。但是，你没有认定、没有了解的缘故，它可以单独有个名称叫真正有余不定因，因为它还有一部分怀疑，这也是它为什么不能包括在正不定因中的原因。

"真正有余见同品"，意思就是说真正有余不定因在同品上面已经见到。本来，如果是一个正确的因，那同品上面必须要见到。"而于异品未现见"，意思是异品上并没有见到。单单没有见到不行，你必须要决定；如果异品上根本不存在，不但没有见到而且决定不存在，这就成了正确因。但是，你光是没有见到，并没有生起定解，这就成了真正有余不定因，安立真正有余不定因的原因是这样的。

比如"这个人不是遍知，因为他能发言之故。"我们以前在学习其他论典的时候也分析过，如果有人说"这个人不是遍知，因为他能说话或者能发言之故"，那我们可以回答"不

定"。

我们平时所见到的这些人，经常能看到他们发言、说话，这些人都不是遍知。而且不要说遍知，有些嘴巴特别多的人连世间好的道德都没有，尽说一些废话，尤其是在说一些比较肮脏的语言的时候特别擅长，骂人倒是特别会。你看看世间那些工人，他们一开口就骂很多很多，这方面的知识倒是很丰富的。所以我们说："这个人肯定不是遍知，因为他说话之故。"从一方面讲，不是遍知是同品，同品方面我们已经见到过，很多凡夫人都能说话也不是遍知。但是异品法方面，异品是遍知，遍知里面能说话的有没有呢？应该是有的。你有缘分见到释迦牟尼佛的话，就会了知他会说话。

所以，如果我们说"这个人肯定不是遍知，因为他能说话之故"，其实这是不定的。为什么呢？因为，能说话的人当中不是遍知的确实有，是遍知的也有，只不过你没有见到能说话的遍知而已，实际上是存在的，所以这个因成了不定因。

从未能产生定解的角度来讲，它是有余不定因。其实它在真实不定因当中也可以包括，但是从对它在异品方面不存在的道理没有生起定解的角度来讲，它是真正有余不定因，安立

的原因是这样的。所以，如果别人说“他肯定是坏人，因为他会说话之故”，那我们说这是不定的，因为坏人里面也有会说话的，好人当中也有会说话的人，只不过好人当中会说话的你没有见到而已，应该这样来推断。

辰二、相违有余不定因：

关于相违有余不定因，如果你真正能生起定解，那它就成了相违因；但是，因为没有生起定解，所以在这里单独安立了一个相违有余不定因。

异品中见于同品，未见相违之有余。

它这里，异品上面已经见到、存在了，而同品方面没有见到，这样的相违就叫做相违有余不定因。意思就是说，在推理的过程中异品上面已经存在，而同品上面没有见到，没有见到也只不过是对不存在没有生起定解而已，这样的推理叫做相违有余不定因。

比如“此人是全知，因为他能发言之故”，我们在异品上面已经见到了。异品是什么呢？非全知。非全知能说话，这个推理已经见到了。（此因跟刚才的真正有余不定因完全相反。）但全知能发言并没有见到，没有见过本师的人不了解全知也能发言，实际上全知能发言也是可以的，但是他没有见到。那这为什么成为相违有余不

定因呢？成为相违有余不定因的原因是这样的：既然他是全知，那不可能不会说话，他一定会说话；既然是全知，怎么能不会说话呢？应该是可以的。再详细观察，在它的异品上面还存在相违，因为非全知也能说话，如：“此人不是全知，因为他能发言之故。”这以上讲的是相违有余不定因。

以上不定因已经讲完了。关于不定因，你们也看一下全知麦彭仁波切的《因类学》，这里面对后面这两个有余不定因也作了一些阐述。但平时没有详细观察的话，可能有些道理也不一定马上能了知。如果你通过辩论来观察它的同品、异品，那也很容易了知。知道之后就会发现，我们平时说话过程中的很多推理并不是真因。

子三（相违因）分二、一、法相；二、分类。

丑一、法相：

因成遍反即相违。

在宗法上因肯定是成立的，但是因与所立完全相违；因为所立和因之间有完全相违的关系，所以这叫相违因。刚才的不定因，虽然因和所立不相违但是不能遍，它是在遍和不遍的问题上进行分析的。而此因是从因与所立完全

相违的角度来进行分析的。

丑二（分类）分三：一、依事物而分；二、依所欲说者而分；三、宣说承许其余分类不合理。

寅一（依事物而分）分二：一、依相属而分为二类；二、观待论式而分为三类。

卯一（依相属而分为二类）分二：一、归为两类之理；二、抉择果相违因。

辰一、归为两类之理：

不得自性因中摄，是故相违有二类。

“不得自性因中摄”，归纳起来，我们前面所讲的不可得因可以包括在自性因中；如果摄在自性因中，那么它的相违因就可以包括在自性相违因中。因此相违因归纳起来，就可以包括在两种相违当中：一个是自性因的相违，一个是果因的相违。

本来我们的正确推理有三种：不可得因、果因和自性因，但是不可得因可以包括在自性因中。为什么它可以包括在自性因当中呢？比如说：“前面的地方不可能有柱子或瓶子，因为没有见到之故”，我用这样一个论式。没有见到的原因，前面不存在柱子，这个时候在对方敌论者面前已经成立了前面不存在柱子。这种推理是证成名言量，因为只是建立瓶子的名言在

前面不存在，瓶子的实体不存在早就在对方面前已经成立完了。实际上证成名言量可以包括在自性因中，我们前面也叙述过。归纳起来不可得因可以包括在自性因中，这样一来就有自性因的相违和果因的相违两种。

自性因的相违是什么样呢？比如说“声音是常有的，它是所作性之故”，所作性和常有完全相违，这是自性相违因。果因的相违是什么样呢？比如说“声音是常有的，因为它是勤作所发的缘故”，勤作所发的话，那不可能。勤作所发和常有之间有因果关系不可能，因为它们完全是相违的，这是果相违因。通过这样的方式来进行论证，就叫做果因的相违和自性因的相违，有两种因。

辰二、抉择果相违因：

刚刚勤生无常果。恒常不变故相违。

无常变故不同此，如是无变亦非理。

我们刚才用了“声音是常有的，勤作所发之故”这个推理，外道有些人认为这是一个正确的推理，也就是说以勤作所发来证成声音常有并不是果相违，而是合理的。原因是什么呢？因为勤作所发实际上是声音常有的果。他们是这样认为的，声音是虚空的功德，虚空是常有的，声音是常法当中发出来的；所以这是果相

违不合理，这不相违。不是果相违，是果正确。有些人在辩论的时候没有什么理由，光是把语言反过来说这是正确的。

我们论证说，你们外道的说法不合理，为什么呢？因为这是刚刚通过勤作才发出来的声音。不管是唱歌也好，或者说讲经说法也好，这些声音都是通过勤作才发出来的。从刚刚发出来的声音也可以观察得出来，它并不是从虚空常法中发出来的，而是无常的。如果是常法，它就不可能有变化，刚才没有骂人的声音，现在有骂人的声音，刚才没有念佛的声音，现在有念佛的声音，这都是不可能的。如果是常法的话，要么永远都在发出这种声音，要么永远都不会发出这种声音。从常法当中发出声音，这肯定相违。恒常的法不可能有的缘故，所以它是无常的。

对方这样说，这不一定，声音虽然是常有的，但它的出现还要观待遮障存在与否。本来声音一直在虚空中存在，但因潮湿的风把它遮障了的缘故，所以我们听不到由虚空发出来的声音。如果我们通过其他因缘把风引开，声音就能直接发出来。这种说法在《中观庄严论释》中也讲到过。

但这种说法不合理，因为你们承认它们是

常有的，常有怎么会有因缘勤作呢？不可能。

对方给我们说，这样的话，漆黑的屋子里面有瓶子，灯一开的时候它马上现出来，难道这也不合理？

我们对他们回答，我们跟你们完全不相同，我们承认无常。无常的话，完全可以改变。比如漆黑的屋子里面放着一个瓶子，瓶子也是无常的，屋子也是无常的，黑暗也是无常的，当我们把灯拿来的时候，黑暗已经遣除，瓶子也就自然出现在眼前。可是你们认为虚空也是常有的，声音也是常有的；这样的话，常有的东西怎么会有遮障不遮障的情况呢？无常与常有完全不相同啊！所以，你们的常有之法有这样的改变根本不合理。尤其是常有的法还依靠因缘来对它有利、有害，这在任何时候都是不可能的事情。

卯二、观待论式而分为三类：

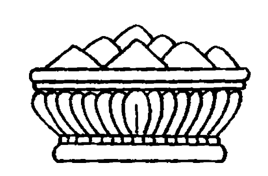
不可得因立为三，反之相违亦成三。

以上从相属的角度讲，不可得因可以归纳在自性因当中；而从观待论式的角度而言，不可得因又可以继自性因和果因之后而单独成为一种，也就是说如果详细来分，真因也可以分三种。如果真因分为三种，那么与之对应的相违因也可分为三种。前两者果因的相违和自性

因的相违刚才已经讲完了，在这两者的基础上再加上一个不可得相违，例如“无有大腹形象的泥土上存在瓶子，不现之故。”其实，不可能有大腹形象的瓶子，因为没有见到之故，所以这是不可得相违因。

如果从事物的角度来讲，不可得因单独的事物是没有的，所以这种推理可以包括在前面的自性相违因当中。但是，在用论式的时候我们可以这么说：“前面大腹形象的泥土上有瓶子，因为我刚才没有见到之故。”观待论式的角度来讲，你单独这样安立也没有什么不可以；但是在事物的本体上进行观察的时候，除了事物的本体以外并没有单独的实法，因此它可以包括在自性相违因当中。

意思就是说，真因分了三种：不可得因、自性因和果因；反过来相违也有三种，自性因和果因的相违刚才已经讲完了，现在不可得因反过来，观待论式也可以增加一个。当然，这并不是以事物的本体为主而是观待论式而言的。



第七十三节课

下面，继续讲《量理宝藏论》。今天讲依靠欲说者而分。实际上在事物的本体上不一定如是存在，但是根据立论者和敌论者的说法——想说的角度可以这样分。在《释量论》中，欲说者的分法也是比较多的。在日常生活中对很多事情分析时，根据人们的幻想和思想的结构而形成了一些论式，这叫做根据欲说者的角度来分。

寅二（依所欲说者而分）分三：一、陈述他宗观点；二、宣说自宗之合理性；三、遣除于彼之辩论。

卯一、陈述他宗观点：

有谓以法及有法，差别而有四相违。

相违法按照欲说者的观点来讲的话，因明前派的有些论师认为相违可以分四种：遮破法的本体和法的差别、遮破有法的本体和有法的差别，总共有这四种相违。他们所讲的这四种，我们下面要一一地予以说明。

其中遮破法的本体和法的差别这两者，意思是以因跟法的本体（差别事）、因跟差别法之间的关系来安立。

第一个遮破法的本体的相违。如果因与法

的本体有相违，这叫做遮破法的本体的相违。比如说“声音是常有的，是所作性故”，这里声音是有法，常有是立宗，所作性是因，这个大家都非常清楚。此处声音安立为常有，常有实际上成了它的本体，常有的法和所作的法两者应该是相违的，因为常有不可能是所作的。对方认为这叫做遮破法的本体或者与法本体相违。

第二个遮破法的差别。刚才是本体，现在是差别，我们用论式来说明，比如“声音不是勤作所发，是所作性故”，勤作所发实际上是本体中的差别。声音如果是无常，也就是无常成为本体的话，当然无常中有勤作的、不是勤作的、声音是所量或者声音是所闻等很多差别，而这其中的一个差别法就是非勤作所发，非勤作所发和所作性实际上是相违的。当然，这里的勤作所发是指因缘勤作而非单指人力勤作，否则非人力勤作所发与所作性也有不相违的地方。在这里，既是所作又不是因缘勤作，这两者完全是相违的。如果是所作，那不是因缘勤作的法是不可能的，肯定是因缘勤作的法。因此，差别法与因就成了相违。因明前派的法的本体和法的差别上面的两种相违是这样安立的。



同样，他们在有法上也安立本体和差别两种相违。

第三个遮破有法的本体（也就是说与有法相违）。比如说“有实法的虚空是常有，非所作性故”，虽然非所作性跟虚空不相违，但是这里的有法是有实法的虚空，而有实法是有为法，因为非所作与有为法完全是相违的，所以有为法的虚空跟非所作相违。所以这里在有法的本体上是相违的，原因是虽然虚空与非所作不相违或者常有与非所作不相违（如果法相违则是常有跟非所作性相违），但是这里有法相违的话，就是有实法的虚空跟非所作性两者相违。

当然，萨迦班智达对这个观点是不承认的，下面也会予以遮破。遮破的原因是，这种推理其实已经成了不成因，因为我们只有在宗法成立的基础上才可以观察相违因，否则就是不成因，而这里的推理的宗法是根本不成立的。《量理宝藏论自释》中也讲，这就像“胜义谛中的声音作为有法，它是常有的，非所作之故”，跟这个论式已经没有什么差别了。所以，这是有法不成立的一种推理。而我们前面已经讲过有法不成立的推理包括在不成因中，它并不是相违因。

第四遮破有法的差别。举例说明：“声音是



无常的，非勤作所发故。”当然，在某种情况下，这个是刹那刹那无常的，也是非勤作所发，这种情况是有的。但是，“它是无常的，非勤作所发之故”，这个推理论式不一定是合理的，因为无常当中由勤作所发的也有，非勤作所发的也有。比如说，通过人们的辛勤劳动而做成的瓶子，是勤作所发的东西；而自然界的水声或者自然形成的水晶等等，这些并不是由勤作劳动形成的。

当然，像我们刚才所讲的那样，这里的非勤作所发是指非自然因缘勤作所发，那么不是因缘勤作所发和无常肯定是相违的。这里的无常其实是有法上的一种差别，声音的差别法是什么呢？就是无常。所以无常跟因——非勤作所发两者有相违的关系。

因明前派认为相违可以分这四种。但实际上这些都是不合理的。原因是：如果遮破有法的本体，那宗法就不能成立；而如果宗法不成立，那就成了不成因。前面安立相违因的法相的时候是“因成遍反即相违”，也就是说，宗法已经成立，而因和所立之间有相违，这就是相违因的法相。所以，这里因明前派的说法不合理。再者，因明前派认为这完全是在事物的本体上面分析的，但这并不是在事物的本体上面

安立的，而应该是从欲说者的角度来安立的。关于从欲说者的角度安立，下面在宣说自宗合理性和破他宗当中也会明说的。

卯二、宣说自宗之合理性：

明说暗说法有法，相违是以欲说致。

我们自宗相违也可以分四种：明说相违、暗说相违、说有法相违、说法相违，总共分四种相违。这四种相违全部是以欲说者的角度来安立的，下面我们对此一一说明。

首先是明说相违，比如说“无常的声音是常有的，是所作性故”，大家都清楚，“无常的声音”——凡是声音都可以这样讲，那声音既是常有的，又是所作性的话，这是很明确的直接相违。因为所作性绝不可能是常有的，这跟谁说都不用转弯抹角，大家都知道：既然是常有那绝对不是所作的；如果是所作绝对不是常有。这是明说的相违。

然后，第二个是暗说的相违。比如“虚空是常有的作者，因为它无功用的缘故”，这里无功用在虚空上是可以安立的，因为无功用实际上是无为法的一种法相；反之，如果是有为法那就是有功用了。所以，无功用在虚空上面是可以安立的。然后“虚空是常有的作者”，常有跟无功用这两者本来是不相违的，但是“常有

的作者”这个说法有问题，既然是作者，那么无功用是不可能的，因为它是通过功用而造作的，没有功用它怎么造作呢？所以这有间接的相违，有的地方说间接相违叫暗说相违。其实，暗说相违也就是间接相违，它并没有形成直接的相违，但是间接来讲，它既然是常有的作者，从作者两个字的角度来分析的时候，无功用绝对不可能成为作者，要成为作者，必须是有功用，而有功用就与常有相违。

第三叫说法相违。比如“此花是虚空中生长的，因为它具有芳香之故”，具有芳香之因在花上可不可以成立呢？在一般的花上是可以成立的。但是花的来源如果是虚空的话，那在这个花上就不能成立。所以如果说“此花是虚空中生长的，因为它具有芳香”，那么这个推理就有相违的过失。我们都知道，芳香不是从虚空中来的，在它的法的差别上芳香不可能成立，因为虚空中从来没有生长过任何花，所以虚空花上面的芳香怎么会成立呢？根本不能成立。这里并不是有法相违，因为有法是花，大家都知道花确实具有芳香，这一点也是可以成立的。但是你说虚空中（也就是说法的差别事）生长的花上具有芳香，这不成立。因此，这是一种说法的相违。

第四是说有法相违因。比如说“虚空中的花具有光芒，无有颜色之故”，我们用这样的一个推理。无有颜色这个因在虚空中的花上面成不成呢？这是成立的。但是在具有光芒上成不成立呢？是不成立的。为什么呢？因为，一方面虚空中本来没有花，没有花具有光怎么成立呢？这不成立。另一方面无颜色跟具有光也是相违的，怎么相违呢？如果没有颜色，那光不可能有。实际上按照《俱舍论》的观点，光属于一种颜色，属于色蕴里面的八种支分显色[1]。因此，这是说有法相违。

像我们刚才所讲的一样，这全部是从欲说法的侧面来分析的，而并不是从意义上分析的。真正的事物的本体上有两个相违的东西是不可能的。因此，我们是从人们的想象或者分析的角度进而在心里这样安立，实际上真正虚空中的花，我们拿来作为推理的所依来分析，那是不可能的。大家都来啊，我们今天找到一朵虚空中生长的花，它有没有颜色啊？然后专门请几个植物学方面的专家进行分析。这种情况有没有呢？是没有的。

卯三、遣除于彼之辩论：

若谓真因亦相同，作用渺小故置之。

[1] 八种支分显色：影、光、明、暗、云、烟、尘、雾。



有些论师认为，如果按照你们相违分四种——暗说相违、明说相违、说有法相违、说法相违的观点，那真因（我们前面讲的果因也好、自性因也好）也可以这样分；比如说自性因，它也可分为明说自性因、暗说自性因、说法自性因和说有法自性因。对方认为，应该也可以这样分。

我们对他们进行回答的时候说：如果你一直忍不住非常想分，那也未尝不可，也可以这样分。比如说"声音是无常的，它是所作之故"，无常和所作之间有直接的关系——同体相属；而有些论式，因和立宗之间有间接的关系。也就是说，相违反过来是相属，相属有彼生相属和同体相属两种，从这两方面来这样进行分析也没有什么不可以，但这并没有多大的必要。而我们在这里进行的分析很有必要，因为很多外道认为相违是真因。比如说"虚空中的花具有光芒，它没有颜色之故"，他们认为这样的推理可以包括在真因当中，是一种真实的推理。相当多的人有这样的邪见。我们在这里相违分这么多的目的，就是为了遣除对方这样的邪知邪念。而对真因这样分，它的作用极其渺小，没有多大的必要。因此，因明创始者陈那论师和法称论师在他们的相关论典中对真因并没有

这样分析，可以说不破不立，并没有特意去建立，也没有特意说真因不能这样分。所以，我们可以根据情况来决定，如果特别想分的话，分也可以。全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中，基本上也是以这样的口气来宣说的。

寅三、宣说承许其余分类不合理：

除了我们前面所讲的相违因分为三种以外，其他分类都不合理，它们都可以包括在这三种相违因当中。

意图所说此二者，同等乃为所立故，
证成利他相违等，此三相违外不许。

实际上，心中的意图和口头上所说的相违与我们前面所说的相违完全相同，像外道所承认的利他的相违等都可以包括在上面所讲的三种相违里面，除此之外根本不用承许。

外道口是心非，他们心里面想的是一套，口头上说的是另一套，是以这种方式在我们佛教徒面前安立论式的。比如说数论外道，他们经常用这样一种推理："眼等能利他，因为聚集之故，如同卧垫。"眼等作为有法，眼等包括数论外道所承认的除了神我以外的其他二十四种法，也就是说眼睛等二十四种法作为有法。能利他是立宗，他们心里面想的是利自己，但是口头上说利他。因为，如果没有说利他而说利

己，害怕在我们佛教徒面前不成立。

果仁巴尊者在他的因明讲义里面说，眼等指的是二十四种法里面的十八种无情法，不一定是指所有的二十四种法，认为他们想以无情法来建立神我。他的观点稍微有一点不同，但这并不是很重要。

他们认为：不管是眼等任何法中的哪一种，它们都能利他。怎么能利他呢？因为它们直接间接都是以次第性来聚集之故，这是以聚集的原因来说利他的。实际上他们是这样认为的：眼睛、耳朵等法对他们自己所承认的神我有帮助、有利益，为什么呢？因为它们是聚集之故。虽然他们心里面是这样想的，但直接这样说害怕在对方面前不成立，所以才用了这种口是心非的方法。

我们有些道友请假的时候也是这样，直接说到某某上师那里去的话，怕不答应，于是就说：我现在身体很痛，我想到那里去找一位医生。他心里面想的是到别的地方去看一位上师，但口头上说的是找医生看病去。虽然口上说看病，但他心里面想的并不是去看病。可见，我们有些人的请假方式真的成了外道的做法。

原来，有一个人跟我说：本来我们女众不能上去，但堪布可不可以开许我上去拍照，我

需要一些照片，所以想去拍照，可以吗堪布？我说可以。我想她可能在外面转一转，在山上去拍个学院的全景，当时她也拿着一个特别大的照相机，所以我就答应了。没想到后来她去了一位活佛家专门去拍那位活佛，我发现之后问她到底怎么回事？她说我不是跟你说过我要上去拍照嘛，而且你也答应了。她当时根本没有这样说，如果说要进什么活佛家里，我肯定不同意。不要说我，法王以前也没有同意过，因为女众不能去男众的宿舍里面。但是她以比较“巧妙”的语言说：我去上面拍个照可以吗？确实是在上面，也确实是拍照片，但实际上的目的并非仅此而已，外道也是这样的。

我出去一下可以吗？我想去看看病。其实她心里面想的是另一件事情，但怕口头上直接说不可能成办，于是就这样说，一些人往往是这样的。其实，外道这样狡诈的做法确实不好。作为佛教徒我们不要学世间人，现在世间人除了这一套以外好像就没有其他的路了，上上下下的人都在互相欺骗，大多数的场合都是这样的。我们已经学了佛，到这个时候还在继续骗人，这是非常不好的。

前两天，我到我们寺院里去，当时附近有一家死了一位老人，他们非要让我念破瓦，但

确实没有时间，我说到学院以后我帮你们念，到时我一定来。昨天他们就找来了，如果我找个借口也可以不去念，但后来想作为一位佛教徒这样很公开或者很直接地骗人不好，既然我已经承诺过还是应该去，后来我就去了。本来时间很紧，但还是去了。有时候我觉得自己还可以，稍微有一点惭愧心，不管是说妄语也好，还是其他很多方面，自己始终都觉得作为一个佛徒还这样做肯定不好，不应该像世间那些狡诈者一样。所以作为佛教徒，不管你这个事情成还是不成，没有极特殊必要不要说假话，尤其是在一些严厉对境（如法师）面前公开这样打妄语不太好。

数论外道说："眼等能利他，聚集之故，如同卧垫。"他们认为卧垫对人们的身体有利，以此可以说明眼等与神我之间的关系。意思就是说，他们认为眼等对他们的神我有利，但是直接这样说害怕我们佛教徒不承认，所以用一种狡诈的语言如此宣说。

其实这是一种相违的论式，为什么相违呢？因为，既然它是聚集而成，那对神我就不可能有饶益。用卧垫来比喻也不成立，因为卧垫对人的身体虽然会带来一些好处，但对你们所谓的神我不可能起任何作用。所以说，这种

口是心非的说法是相违的。

不过，如果是席梦思的话，可能会起作用（众笑）。有些人还没有反应过来，还在打瞌睡，边打瞌睡边听这么深的因明，恐怕是反应不过来的。

那么，这样的相违可不可以包括在我们前面所讲的相违当中呢？可以。因为，无论是你心里的意图也好，还是口头上所说的也好，都成立为所立；而且不管正确、不正确，都安立为所立。所以，外道所承认的这样的相违也可以包括在这里面，没有必要以别的论式来安立。因此，这类相违可以包括在以上所说的安立当中。意思就是说，外道也好、内道也好，凡是大家心里面想的、口中说的，在这里都称为所立，这个很关键。

壬三（彼等因之定数）分二：一、遮边之定数；二、彼等之功能。

癸一、遮边之定数：

遮破他边固定性，安立为因定数四。

我们的推理包括在四种因当中，有一种真因三种相似因。这四种为什么能决定数目呢？因为，多没有必要，少不能少，它的定数已经遮了其他的边。遮什么边呢？多的边在这里已经遮破了，如果多了，如五种因、六种因、七

种因，那除了外道以外没有人承许，我们内道所有推理的因全部可以包括在这四种因当中；如果少了，那也不行，因为没办法说明事物。

我们判断事物的时候有正确的判断和不正确的判断，正确的判断在真因当中可以包括（这是从总的类别来讲的），不正确的判断不能包括在一种当中，它也有不同的三种类别。因为，因在宗法上有成立和不成立两种情况，不成立的话就成了一个相似的因，大家都知道这个因是不正确的，这个时候我们直接给他回答“不成”，是相似因当中的不成因。如果因在宗法上面成立，那就有三种情况：一个是决定能证成所立，所立完全能被因证实，这叫做真因；还有一种就是决定能遮破，如我们前面所讲的那样因与所立完全相违，这是相违因；然后是因在所立上面模棱两可、犹豫不定，这安立在不定因当中。这样一来，所有因就可以包括在这四种因当中，除了这四因以外不能多也不能少，所以说因的定数决定是四种。

癸二、彼等之功能：

所立之因有四种，功能亦当有四类。

你们学了因明以后，可能对理解《中观庄严论》以及其他中观方面的论典会有所帮助，以前一提到因明的时候大家都觉得迷迷糊糊：

到底因是什么？所立是什么？学任何一个法都是这样的，一天两天可能都没有什么大的进步，但逐渐逐渐对这种观念还是会熟悉的。比如，原来我们说“柱子无常，所作之故”，大家都不知道到底是什么样的，现在却认为这是很容易的推理，大家都明白。所以闻思需要长期串习，如果没有长期串习，肯定是不行的。

有些人是这样的：我今天刚到学院，你可不可以马上以最好的窍诀将《量理宝藏论》的所有内容融入我的相续，我明天早上六点钟就要高高兴兴地返回我的城市。这样的确是不行的，不要说大圆满的无上境界，连因明也不可能。虽然因明是抉择名言的，是比较简单的法，但是我们也需要专门学习。如果我们专门花两年时间，那因明的很多论典就应该能通达。所以说闻思需要长期，因为佛教教义是非常深奥的。

世间也是这样的，比如说读大学，一个月把大学的课程全部要学完，恐怕再怎么样利根也不行，老师也没办法，学生也没办法。同样的道理，大家对佛法闻思的时间应该越长越好。如果时间长，而且你这方面没有退失信心，那你相续当中的智慧就会日夜不断地增长；否则，你只听两三天，或者一暴十寒，恐怕不会有多

大的效果。有些人这样讲的，我已经花了一个礼拜的时间把《中观四百论》看了一遍，但是我现在还是有种懵懵懂懂的感觉，你可不可以加持我啊！再怎么样加持时间也太短了，真的不行。因此我想：大家应该把自己的人生多用在闻思方面，这样的话，对佛教的信心以及正见在自相续中会越来越增上。

下面讲所立因有四种，它的功能也有四种。

首先，依靠不成立的因，相续当中连怀疑也不会生起。比如说“这个瓶子是无常的，因为它是非所作之故”，瓶子非所作根本不可能成立，所以这种推理在人们的相续当中连一个怀疑也不会产生，一听就知道：噢，不成立！说不成立就可以，因为瓶子明明是人们的所作形成的。这种推理有这个功用，我们相续当中连怀疑都不会产生，马上给他回答“不成”，有这样一种作用。

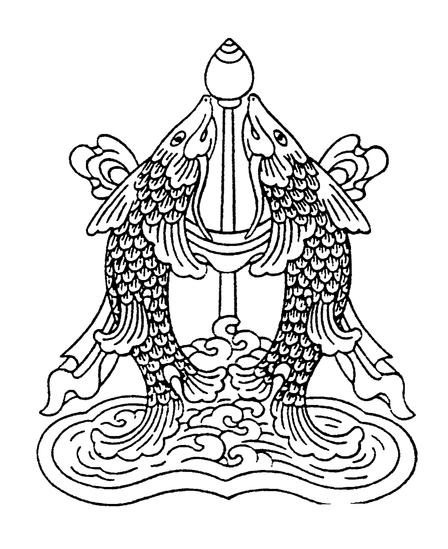
其次，凭借不定因在我们心里面会产生一种怀疑。产生什么样的怀疑呢？比如我们说“瓶子是无常的，所量之故”，这样一提的时候，相续当中就会产生一种怀疑：所量也有无常的东西，也有常有的虚空等，这样的话，所量到底是不是证成瓶子无常的真因啊？或者，“前世后世肯定不存在，因为我没有现见之故”，没有现



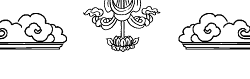
见难道就能说绝对不存在吗？它也有可能存在啊！我们相续当中就会由此产生一些怀疑。

然后，借助相违因就能叙述一个根本不承认的或者说完全矛盾的观点。比如说“瓶子是常有的，它是所作之故”，这是完全相违的，不可能的事情。常有怎么会是所作，你马上一口就否定了。

最后，通过真因能使相续中产生一种承认，生起一种定解。比如说“柱子是无常，所作之故”，这一点我是认可的。对方给我举出的论式是正确的，所以我就马上答应了：承认、承认。所以由于所立因有四种，功用对应也有四种。







第七十四节课

《量理宝藏论》中，现在讲的是第十品观自利比量。自利比量中前面我们讲了同品和异品，然后讲了因（推理），因分为相似因和真因。现在讲立宗，就是由因所证之所立。

庚二（说明由因所证之所立）分三：一、安立法相；二、认清事相；三、宣说有害宗法之相违。

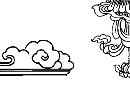
有害宗法之相违是指在所立上面的相违，前面我们讲的相违是因方面的相违。在这里相违和相属的关系大家要分清楚。

辛一（安立法相）分三：一、观待否定而说五种法相；二、观待肯定而建立一种；三、遣除于彼之辩论。

壬一、观待否定而说五种法相：

集量论说具五相。

陈那论师在《集量论》中讲，所立的法相有五种。《集量论》有"本体唯一说，自身许不违"这么一句，这里讲了本体、唯一、自身、承许、不相违总共五种法相。五种法相中，我们对每一个都要认识。这些都是从否定的角度来讲的，我们通过否定一件事情来间接肯定它的法相，这样从否定的角度来讲有五种法相。




这五种法相其实是否定了五种法相的违品，从而间接已经肯定了五种法相。

首先，我们要了知的就是"本体"。所谓的"本体"，我们认定任何一个所立的时候，是依靠量的力用在心前真实成立的。但这是已经成立的东西还是没有成立的东西，这个必须要分析。如果已经成立了，那么它作为所立就没有多大的必要。比如说对方已经承认声音是所闻，那么我一说声音、一说所闻的时候，在对方的心前马上就显现出来，稍微给他提一下就能回忆起来：所闻就是声音。所以说在对"声音是所闻"已经成立了的人面前，我们再次对它论证没有任何必要。所以这里的所闻并不是已经成立了的所立，这要排除。排除以后间接说明什么呢？这里的所立是以前根本没有证实过、成立过的。比如有些人知道声音是所作的但不知道是无常，当你提起无常的时候，在他的心里没有一种刹那刹那改变的概念，这种情况下的无常才是所立。第一个所立的本体大家应该这样来理解。

然后讲唯一。如果所立既是所立也是能立，那就不合理。比如说"柱子是无常，它是无常故"，无常既是所立也是能立，这样没有必要。能立已经成立，所立也已经成立，这样在对方面前没有必要论证。所以，要排除既是能立也

是所立的情况。排除之后，间接已经建立了所立并不是能立。当然从本体的角度来讲，“柱子无常，所作之故”，所作的本体就是无常（能立的本体即是所立），这种情况是有的。但是在立论者面前这种观念还没有成立，如果成立的话，那我们用能立来对他论证就没有任何必要。因此，第二种情况叫做唯一，所谓的唯一就是排除能立。

第三种法相叫做自身。所谓自身是指立论者虽然没有承认，但是对方却将立论者所依的论典中所说的道理全部作为所立，这种情况是不合理的。比如我承认《释量论》所讲的“声音是无常，所作之故”，敌论者由此给我发太过：你既然承认《释量论》中的一个观点，那么《释量论》中其他的观点你也要全部承认。但那些我并没有承认，虽然我没有否定《释量论》里其他合理的道理，但立宗的时候我只是对其中的一个道理进行建立的，并没有说论典中所有与我观点不相违的道理全部要承认。所以建立一个所立的时候，其他不相关的内容全部作为所立是不合理的。排除这种现象间接说明只有自己所承认的立宗才是所立，除此之外的内容，在这个场合并没有作为立论。这样的反体就是第三种法相。



第四种法相是承许。就像外道数论派一样，立论者没有说出，敌论者也没有当面听到，但是他们用一些虚假的方法来建立。方法是口头上说一个词语，而心里有另一个意图。为了建立这个道理或者达到这个目标而通过其他的语言来论证，这必须要排除，如果没有排除就已经成了口是心非。因此《集量论》中说，真正的所立是立论者和敌论者共同认定的一种法。如果外道说“眼等是利他，因为集聚之故，如同卧具”，那其实他心里想的是一件事情，而口头上说的却是另外一件事情。虽然从相似因的角度来讲，这也可以承认为一种相似的所立，但是真正的所立并不是这样的。

如果立论者建立说“我所承认的中观应成派的观点是正确的，因为一切万法无有自性”，那他自己所承认的是什么样的无自性，敌论者有权利对他过问、分析。再比如“声音是无常，所量之故”，没有真正展开辩论的时候，对方可以提问：你所谓的无常指的是什么范围内的无常？首先可以过问。问完后，对方已经明白所说的无常是在什么情况下建立的。这时候，对方就会说：你既然这样立宗，我就开始和你辩论。下一步，对方就会推出因来辩论。

所以真正的所立应该具有刚才所讲到的承

许，而并不是口是心非的承许。我们为了说明一件事情，一定要把所立到底是什么样明确下来。比如“前世后世不存在”，所谓的前世后世到底是今天和明天的前世后世还是今生和来世的前世后世，这必须要明确。有些人非常狡猾，他口头上说的是一个所立，但心里并不是这样想的，这种所立并不是真正的所立。所以，所立的法相要具足第四种条件承许，也就是遮破外道所承认的口是心非的所立。

第五个是不违。所谓不违，我们今天要讲的四种相违如果在所立上存在的话，那不合理，因为这是根本不能成立的。

比如说“声音是非所闻，无常故”，如果这样说谁都不会承认，世间人们共称相违也有，现量相违也有，因为声音明明是所闻，是能听到的东西。你说不是所闻，那就会有很多的相违——现量的相违、比量的相违，很多相违会集聚在一起。所以说这不合理，要排除这种现象。意思是说，所立必须要没有相违冲突；有了相违的话，那你就没有什么可论证的了。因为对方一下子就会说：这是现量的相违。这样，就没有什么可论证的了。如果你说色法不是所见，而又明明看见柱子，那除了盲人就没有办法论证了。所以，这种现象必须要排除。

因此，《集量论》宣说所立的时候，从否定的角度讲了五种法相，这个大家应该明白。我们在论证的过程中、道友与道友之间进行辩论或者我们与外道及现在的世人辩论的过程中，如果对方什么都不知道，随随便便胡说八道，那就没有什么辩论的价值了。

学了因明以后，在很多地方对我们会有帮助。一方面可以使我们相续中生起一些真实的定解，另一方面使我们的语言尽量符合客观逻辑。从语言的角度而言，学过因明的人和没有学过因明的人还是有很大差别；一般来讲，因明学得非常好的人平时讲话也好或者传法也好，在什么样的场合中，他所说的话都很难挑出毛病。因为他对立宗和因在思想上都有一定的构思，思路是非常清楚的。而从来没有学过因明的人，即使他的嘴巴特别会说，但他自己也没有定准，好像在旷野中漂泊一样。听起来倒是非常漂亮：这个人说的真的很好，出口成章。但是，真正要论证一个立宗的时候就抓不到重点，而有些学过因明的道友所说的话与之完全不相同。以前藏传佛教中，对有些比较聪明的人，很多上师都说这个人最好先学一点因明、中观的法理，否则很可惜。他的思路也很不错，智慧也很敏锐，不学一点因明、中观很

可惜。很多人有这样的说法。这一点，学过因明之后，大家也应该可以看得出来。没有学因明的时候，别人推出一个相似的立论“声音是无常的，因为所量之故”，你觉得这可能是正确的吧，因为声音的确是所量，那这个推理方法应该是正确的，会有这种想法；但学过因明之后，你根本不会承认这个道理。

总之，我们在学习因明的过程中，尤其是建立所立的时候，必须要有正确的所立。这是观待遮破的角度来安立的，下面观待肯定、建立的角度来安立。

二、观待肯定而建立一种：

理门论中所立许。

藏传佛教中，对陈那论师的《理门论》闻思得比较多；汉传佛教对《理门论》也有一些闻思，有些学者和智者对这部论典也有一些研究。

《理门论》中所谓的所立只是承许，也就是说敌论者和立论者都知道承许、建立了一个观点，这就是所立的法相。从肯定的角度来讲所立的法相不需要那么多，只是承许就可以了。比如说承许柱子无常也可以，承许山上有火也可以，这就是所立。因此，从肯定而言，所立只要承许两个字就可以了。承许（承许宗法）就是所立的法相，《理门论》中是这样讲的。

三、遣除于彼之辩论：

于此不遍及过遍，于因等同无诤辩。

《理门论》这样建立所立法相的时候，有个别论师对此也有一些辩论。他们说所立的法相是承许的观点不合理。怎么不合理呢？他们认为它具有不遍的过失、过遍的过失、因同等这三大过失。

第一个过失，对于骤然比量，由于没有承认的缘故有不遍的过失。我们前面也讲过骤然比量，大家都知道，当我在山上看见烟的时候，马上就了知那里有火，这里立宗是没有的。当然如果有立宗，比如“山上有火，有烟之故”，先把火作为所立，然后用烟来推，这是一个完整的推理。但是如果突然见到烟的时候，马上就生起一种分别念——那里有火，那对方就会认为：你们刚才说所立是承许，但是在这里并没有承许，所以这样的所立有不遍于骤然比量的过失。

第二，他们认为有过遍的过失。怎么有过遍的过失呢？对不符场合的立宗也遍了。比如有人问：声音是常有还是无常的？对方没有正面回答，只是说：山上有火。实际上山上有火本来应该是对前者的回答或者推理的因。如果我问声音是常还是无常，本来对方应该给我回

答常有或者无常，但是对方却回答山上有火。这样的话，声音是常还是无常是一种承许，山上有火也是一种承许，所以这种回答或因就混为立宗了，这样所立已经过遍于不符场合的回答了，这也成为所立了。其实它本来不是所立，只是回答，但是因为这个回答（山上有火）也是一种承许，所以也就成了所立。因此，所立过遍于不符的场合。

第三种过失是对方认为所立与因相同。如果所立需要承认，那么因（推理）也同样应该有承许。比如说"柱子是无常的，所作之故"，这里无常是我们的承认，整个推理也是一种承许，这样一来，因也有承许的法相了。对方给我们提出这样三个过失。

作者对他们回答说，这三种过失是没有的。为什么没有呢？首先对骤然比量来说，没有不遍的过失。骤然比量虽然没有山上有火的直接承许，但是当你突然看见烟的时候，心里马上想起那里有火，实际上这是一种默默的间接承许。所以，没有第一种过失。

然后，对第二种过失进行回答。刚才讲有人在问声音常有还是无常的时候，对方说山上有火，实际上从另一个角度来讲，山上有火也是一种总的承许。一方问"声音是常有还是无

常"的时候，另一方不管是正面回答，还是侧面回答——山上有火或者你头上有小虱子等，这些也都是承许，是总的承许，不能说不是承许。因此说，承许不会有过遍的过失。

因为说"山上有火"的时候，对方可以问："为什么山上有火？""我看到烟之故。"这个时候它自然而然成了一种承许。或者说"声音是常有还是无常？为什么？""常有，因为什么什么。"这个时候可以把后面的道理说出来，在这种情况下应该说它也是一种承许，所以没有第二种过失。

下面，对第三种过失进行回答。虽然因本身也可以说成是一种承许，但这并不是因的法相，实际上因的法相是三相齐全。如果三相齐全，那不管承许也好、不承许也好，道理都能圆满成立；如果三相不齐全，那即使有一百个承许也无济于事，因为这并没有什么用。而对于所立而言，则必须要承许，并通过因来证成。

所以说我们用承许来建立所立的法相非常合理，而因与有法用承许的法相并不合理，因此我们应该以这种方式来理解。

辛二（认清事相）分二：一、真实宣说；二、遣除诤论。

科判大家一定要抓住，否则很多道理我们

没办法弄清楚。现在我们正在讲什么呢？正在讲所立。所立的法相已经讲完了，现在讲所立的事相，首先是真实宣说。

壬一、真实宣说：

承许所立之事相，分为真假证成妄。
名言共相执自相，即是所立之事相。

关于所立的事相也有一些辩论，有些论师认为事物的真相（自相）是所立的事相，有些论师认为总相或者假立的部分是所立的事相。比如我们说“声音是无常，所作之故”，这里的声音无常是所立。那么，到底声音无常的自相是所立还是声音无常的总相是所立？有些论师认为，声音无常的自相是所立；而有些论师认为，声音无常的总相是所立。以前，夏瓦秋桑等论师们认为自相法是所立的事相，鄂洛译师他们认为总相法（单单的遣余部分）是所立的事相。其实，这些观点都不合理。如果承许所立的事相是单单的“真”，这里的“真”指的是自相法，那就不合理，这是一种错误的观点；如果是“假”，也就是说单单将总相的部分安立为所立的事相，那也不合理，这也是一种错误的观点。

单单的一个自相，作为所立的事相肯定不合理。为什么呢？这和我们在遣余品里面所讲

的一样，因为自相是无数的。比如声音是无常的，而不同环境、不同形象、不同时间当中有无数声音的自相，把这些全部作为事相谁都没有这个能力，也没有办法，所以说不合理。如果你说单独的总相是所立的事相，那也不合理，因为单独对总相的破立实际上对任何名言的取舍都无利无害。比如我说声音是无常的，总相的声音无常作为所立的事相，实际上别人根本不会生起一种定解，谁都不会知道。即使我说一百遍声音是无常，而且无常已经建立，那对常见者也不会有任何利益。所以说，单独的自相和总相安立为所立的事相不合理。

那么自宗是怎么承许的呢？自宗承许是名言总相和自相的事物两者混为一体的有法和法的聚合部分，或者说是总相、别相的有法、法的聚合部分。比如声音是无常的，立论者也耽著于自相的声音无常，也就是说他脑海里面的概念是执著事相；敌论者进行破斥的时候，也是针对这种自相总相混为一体的法。所以，我们自宗所立的事相就是将总相执著为自相的一种聚合。

壬二、遣除诤论：

此立有实及无实，无有诤论之时机。

有些论师说：你们这样的承许不合理，怎



么不合理呢？比如说我们建立这样一个立宗——声音是常有，所建立的声音和常有各自分开也不可能，这两者聚合一起也不可能，所以不合理。

我们前面讲，所立的事相是“名言共相执自相”，他们认为这种所立事相的承许还需要观察。怎么观察呢？比如说“声音是常有，因为它是非所作之故”，当然这个推理是相似推理并不是真因。对方问：在这样的推理过程中，声音是常有是不是所立的事相？我们回答：是。接着，对方又给我们提出这样的问题：声音和常有两者是分开还是聚合？分开是不合理的，因为这里单独的声音也不是所立，单独的常有也不是所立。为什么呢？因为，没有常有特点的声音在这个场合当中根本找不到，没有声音差别法的单独常法在这里也没办法建立，所以声音、常有这两者分开不合理。而既是声音又是常有的所立，在这样的场合中也找不到。既然如此，那你们所承许的所立事相到底是有法和法的总合呢，还是有法和法各自分开的体相？到底你们建立的是什么啊？对方给我们提出了这样的疑问。也就是说所立的事相是有法和法的总体呢，还是有法和法各自分开的部分？分开也不合理，总合也不合理，对方提出

了这样一个问题。

我们对他们回答说：“此立有实及无实，无有诤论之时机。”其实，这里建立的并不是排除声音而留下单独的常有部分，也并不是排除常有的部分而留下声音，没有这样分开。那建立的是什么呢？又是怎样建立的呢？在遣余识面前，根据他们自己的习气和传统，在名言中可以承许声音是常有。

有些从来没有学过无常法的外道认为：声音是常有，声音是虚空的功德。如果这样，他们其实也是把总相和自相混为一体来建立的。在这个场合当中，对声音是常有的建立没有必要这样分开分析，因为这是把有实法和无实法总合起来建立的。虽然声音是自相法，是有实法，而无实法的常有根本不可能存在，但是这两者在他们的心识面前可以结合，所以这样的所立可以成立。既然在心识面前成立，那这可不可以作为我们破立的对境呢？可以。因为有些人的的确确有声音是常有的邪见，我们为了打破他们这种邪见而在适合的场合中对他们进行论证，这是有必要的。所以，你们给我们发的这种过失一点也不会有。

辛三（宣说有害宗法之相违）分二：一、总安立；二、分别之自性；

壬一（总安立）分三：一、法相；二、分摄；三、遣除诤论。

癸一、法相：

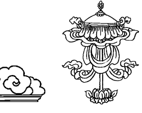
相违成立宗上抵。

所谓相违法的法相，就是立宗的时候所承许的道理在宗法上一定有相违之处，也就是说要排除的相违法与宗法一定有抵触、有相违。要么有世间共许的相违，要么与自己的承诺有前后矛盾的相违，或者有现量的相违，或者有比量的相违。一立宗就出现一种抵触，出现一种相违，这就是我们立宗当中的相违，它的法相应该这样来安立。

癸二、分摄：

五类归纳说四种，由对境言比量分，
由此相违说四类，现量比量事理量，
承许共称乃增益，是故归属比量内。

陈那论师的《理门论》中讲了五种相违：比量相违、现量相违、承许相违、共称相违和自语（自己所说的语言）相违。后来，法称论师在《释量论》中把它们归为四种。因为五种相违中的自语相违和承许相违只不过角度不同而已，一个是自己的语言前后矛盾，一个是自己以前的承许和后来的承许出现矛盾，其实大体是一个意思，所以法称论师作了一个改革，把



这两个合而为一。

很多国家的领导也是这样的，前任领导上台的时候，国家提倡一种政策；然后，另一位领导上台的时候，方便的话就把前面的观点推翻，不方便就放在那里自己又建立另一种学说，自古以来很多领导都是这样的。不要说一些大的领导，一个小小的局长也是这样的。前任局长有一种与前不同的管理方法或者理论，后任局长上来以后，大概一个月左右的时间执行前任局长的观点，然后他就建立自己的“学说”。很多法师也是这样的，慢慢慢慢就推翻前者。以前觉囊派有一位土观喇嘛，他对有些上师的观点不承认，并且站起来与他们进行辩论，然后建立自己的学说。上师因为老了，也没办法了。上师年轻智慧比较不错的时候，他也不太敢；当上师已经不能捍卫自己的立宗的时候，他就开始建立自己的学说。当然，法称论师对陈那论师而言并不是这样。而实际生活中，不管是政治界的人物也好，还是佛教界以及其他宗教的人士也好，都有这种现象。

总之，按照法称论师的观点，是将承许相违和自语相违合并，所以共有四种相违；萨迦班智达的《量理宝藏论》，基本上是根据法称论师的观点进行建立的。从对境的角度来讲，

因为比量实际上是一种事势理，所以比量中有事势理的相违、承许的相违和共称的相违三种。什么是事势理的相违呢？就是与事势理的比量相违，比如说柱子是常有，这就与事势理相违，因为用事势理一推理就知道：柱子是所作的缘故，它根本不可能有常有的机会。承许的相违我们刚才也讲了，就是自己前面有一种承许后来又推翻了，比如有人昨天说：我要好好地安住在学院，三年不离开！但今天中午十二点钟的时候又说：我现在到别的地方去住三年可不可以？昨天说三年不离开，今天又说三年当中离开，这是承许相违。讲这段话并不是没有根据的，而是有事相的，有针对性的（众笑）。然后是共称相违：虽然我这样承认，但人们的共同认识当中并不会这样认为。比如人们都把牦牛叫牦牛，如果有些人说这是狗或者猪，那大家马上都会反对：不是那样称呼的，应该这样称呼才对。这是人们的共称相违。因此，从对境的角度来讲比量有三种，再加上现量相违——现量见到的东西你不承认，这样总共有四种。

实际上这四种相违也可以归纳为现量和比量，因为现量和比量都是事势理的量，但这两种量不能再进行归纳。虽然我们学因明的时候比量的根本就是现量，但是现量包括在比量中

或者比量包括在现量中都有一定的困难。它们都是事理量的缘故，应该各自分开。

承许相违是自相矛盾，共称相违是指与世间的公认相矛盾，实际上这两者都是增益假立为量的相违，所以它们可以包括在比量当中。如果你自己今天说的话与明天说的话相违，那是前后承许相违。怎么相违呢？我们通过推理可以了知：因为昨天他这样说，今天又这样说，所以相违。通过推理也知道承许相违与比量有关系。人们的共称相违与比量也有关系：古人对它是这样称呼的，而且自古以来人们对它都是这样称呼的，而现在有些人却不这样称呼，那就不符合实际。这也是通过比量遣除的，因此这种相违也可以安立在比量当中。

意思就是说，虽然萨迦班智达并没有反对法称论师的观点，但是他还是再次进行了改革。陈那论师承认五种法相，法称论师承认四种，萨迦班智达虽然没有明说，但是间接也说了在现量和比量当中可以包括，可见有越来越浓缩的趋势。

癸三、遣除诤论：

谓如比量则现量，亦当分为二相违。

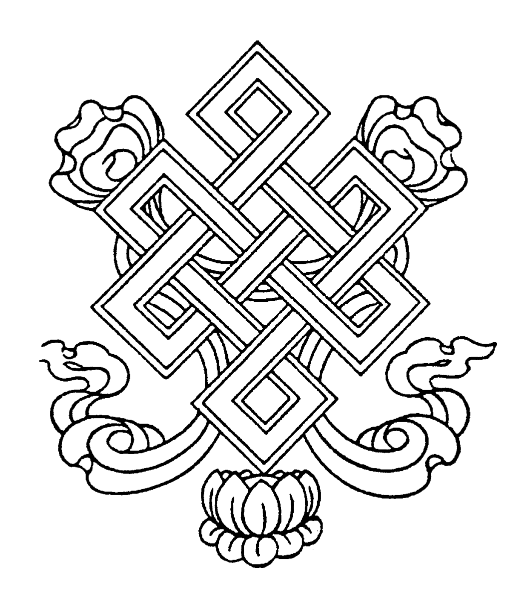
对方这样说的，如果比量中可以分出承许相违和共称相违，那现量也应该可以这样分。

比如说我首先承许没有二月，然后二月又由眼翳者现量见到，那这就是现量中的承许相违。首先说没有二月，后来说有二月，实际上这与现量有关系，所以是现量承许相违。这是一个，还有一个。像刚才比量的共称相违那样，现量也应该有共称相违。虽然瓶子也可以取名为柱子，柱子也可以取名为牦牛，在词语上完全可以这样表达，但是，这在人们的现量面前并不合理。怎么不合理呢？因为实际中并不能这样言说，这在现量面前有违害，这就和人们的共称有现量相违，所以现量共称相违应该存在。他们认为在现量上面，共称相违和承许相违两种相违都应该存在，但尊者并不承认。

承许唯一是果因，可说不以现量成。

刚才的现量承许相违，先说没有二月，然后现见二月，因为二月现见的缘故，现量承许相违存在，实际上这是一种果因的推理，并不是现量中的相违；要是相违也应该是比量中的相违，因为它是一种推理，这是一个原因。你们刚才说，本来可以用语言表达的东西却不能这样表达，所以这是现量共称相违。实际上可以表达并不是以现量成立的，而是以比量来成立，通过比量柱子也可以叫瓶子，瓶子也可以叫牦牛，所以这种相违并不是现量。对方认为

这是用自证现量来成立的，但是自证现量成立不合理，应该比量来成立。比量成立的话，这种相违就是比量中的世间共称相违，而不是现量中的世间共称相违。





第七十五节课

下面，我们继续讲《量理宝藏论》中的推理。今天讲分别的自性。

壬二（分别之自性）分二：一、现量相违；二、比量相违。

癸一、现量相违：

立宗即与受相悖，即是现量之相违。

这里的相违，跟前面观相违品中所讲的相违有一定的差别。这里的相违是我们在判断、推理的时候出现的一些相违的法，主要从这个角度来讲的。

首先讲现量相违。现量相违是指一个人在立一个宗时，他所立的宗与自己的体会（亲身的感受）完全是对立的，这就叫做现量相违。意思是什么呢？也就是当他说出一句话的时候，我们马上感觉到他刚刚说的话不对，这是我用亲身的体会就可以来驳斥的。比如说我明明看见某某人是个很有智慧的人，然后你说这个人笨得像牦牛，这样的话我觉得是不可能的事情：他是那么聪明的人，怎么变成牦牛了呢？或者说声音本来是耳朵所闻的东西，然而对方却说：声音不是所闻，声音是眼睛所见。这样一说的话，我马上就可以用亲身体会与他的话相违来

破斥。或者自己立宗“声音不是所闻”，这样别人马上就想起来所说的不对“这是不可能的，现量相违”，当面就可以驳斥。这就是所谓的现量相违。

癸二（比量相违）分三：一、事理相违；二、信许相违；三、共称相违。

子一、事理相违：

如若三相事势理，抵触立宗因相违。

如果立一个宗（也可以说宗派），我们说什么话实际上都是一种立宗，所说的立宗与三相推理的事势理相违，就叫做事理相违。这种相违在一刹那间是不会感觉到的，而刚才的现量相违是，对方一开口或者说话音刚落的时候，我们马上就能感觉得到这种说法不对，是直接相违。事理相违并不是当下就认识得到，但是我们通过推理会知道它与事实或者事物的真理背道而驰，这种相违就叫做事势理相违。

比如我们说“声音是常有的”，当下有些人不一定马上感觉得到相违。但是实际上声音根本不可能常有，因为所谓常有是无为法的法相，我们通过推理会知道：声音是无常的，因为它是有为法之故。或者用其他的推理来进行推断也会知道，声音绝对不可能是常有的。又比如说“山上有火，有骏马之故”，那这样的推理也



是完全相违的。

总之，我们通过三相推理进行推断的时候，与事物的事势理不符合的立宗就叫做事势理相违。

子二（信许相违）分三：一、法相；二、分类；三、分析意义。

丑一、法相：

可信之词与立宗，抵触信许之相违。

可信的言辞和立宗是完全对立的，这叫做信许相违。比如我自己所说的立宗与可信的语言（不管是前后的语言也好或者圣教量也好）相抵触，意思就是自己前后的语言相抵触，这种自相矛盾就叫做信许相违。

丑二、分类：

彼分承许与自语。

它的分类是按照《理门论》中的所说而分的。有些论师认为这部论典是商羯罗主论师著的，由唐玄奘在弘福寺翻译成汉文；后来由汉地的僧祥炬和藏地的一位译师通过汉文翻译成藏文，有这种版本的《理门论》。还有在萨迦寺由印度的班智达和藏地的译师共同翻译，直接从梵文翻译成藏文的版本。所以，现在藏地有几种版本。后来大多数论师认为，《理门论》是陈那论师著的。藏传佛教中许多论师基本上认

为是陈那论师著的，但汉传佛教有个别学者认为这并不是陈那论师著的。

但不管怎么样，这部论典把信许相违分为两种：一个叫承许相违，一个叫自语相违。对于承许相违，很多人也认为它叫圣教相违。我们的语言前后自相矛盾就叫做承许相违，比如前面我承认声音是常有的，没过几分钟就说声音是无常的。

有些人说话经常有承许相违，一会儿说："我对佛教很有信心，我对上师您老人家的信心真的是越来越增上。"还没有两分钟又说："不知道是上师你的行为不如法还是我的业力现前，我对你越来越没有信心。"这种语言前后马上就矛盾了，这种前后的语言自相矛盾就叫做承许相违。

自语相违就是自己的语言跟自己的语言有直接或者间接的相违（直接并没有驳斥，但是实际上间接驳斥了自己的观点）。比如说，我的身体非常不错，只不过天天吃药。那身体非常好的话，吃药是什么原因呢？或者，我的母亲是石女，表面上看来我的母亲是石女，我是石女的儿子，这好像是真的，但间接还是有相违之处。这种现象就叫做自语相违。

丑三（分析意义）分三：一、真实说明差

别；二、以圣教之差别而分说；三、遣除于彼之诤论。

寅一、真实说明差别：

余谓圣教与自语。

有些因明前派的论师认为，承许相违和自语相违是分开的。所谓的承许相违就是与圣教相违，自语相违是立宗者的语言自相矛盾。

承许相违是所说的立宗与圣教有直接违背。比如，我说布施没有得财的功德，而圣教里已经说布施得财，这是完全相违的。这种相违就叫做承许相违。而我先立一个宗，然后紧接着用另一个语言来推翻，这是自语相违。这两者完全是分开安立的，因明前派的个别论师是这样认为的。

而阿阇黎法称论师怎么安立呢？

阿阇黎许语差异。集量论以一比喻，
阐示圣教与自语。理门论教另说喻。

阿阇黎法称论师并不是这样认为的，他认为没有必要把两者完全分开。阿阇黎在《定量论》中是这么说的：所谓的承许相违和自语相违是完全分开还是没有差别？没有差别。没有差别的话，为什么各自分开表达呢？这是因为语言的表达方式不同而导致的。意思就是说承许相违与自语相违只不过是语言的表达方式不

同而已：前者是以前后承许相违而安立的，后者是自语有直接或者间接的相违，其实两者都是与自己的语言自相矛盾——以子之矛攻子之盾，以这种方式推翻了自己的观点。因此，按照法称论师《定量论》的观点，这二者只不过是语言形式上的差别而已。

陈那论师的有些论典也可以这样解释。在《集量论》中，就是用一个比喻来宣说的：具所量之义的量不存在。承许相违和自语相违都用了这个比喻。承许相违的话，所衡量的量是不具足的，自语相违也是具所量之义的量是不合理的。比如，不管说我的母亲是石女（自语相违）还是说声音是常有、声音是无常（承许相违），这两者衡量的量都不具足，是违背正理的。因此，《集量论》用一个比喻来宣说的原因也是这样的。

不过在《理门论》中，对圣教相违另行宣说了一个比喻：既是善法又是命终之后不赐予安乐之果。意思是我们行持善法作功德，死了以后不可能产生安乐的果，作者认为这样的语言就是圣教相违。当然，这个与圣教相违的立论是不可能成立的。为什么呢？因为我们做了善法命终之后肯定会得殊胜的果。所以按照《理门论》的观点二者是稍微分开的，但稍微分开



实际上也不相违，因为圣教相违与自语相违也有不相同之处。

其实这些观点我们分析起来，只不过在说它们到底是分开还是一体的；除此之外，别的意义可能没有。但我们自己也应该清楚，自语相违跟承许相违还是有一点不同，就像反体不同一样。所以就像萨迦班智达所讲的那样，二者以前后的语言和自语直接间接的相违来安立是非常合理的。

寅二、以圣教之差别而分说：

二量不害二所量，自语不害隐蔽事，
即是佛语我等教，说为归摄比量内。

下面讲什么是圣教量。圣教量我们以前也经常提及，释迦牟尼佛的语言应该归属在量当中，因为它是真实不虚的。真实不虚的语言，我们一定要安立在正量中。这种正量就叫做圣教量。

有些论典讲有三种量：现量、比量、圣教量。那这三种量要不要包括在二量当中呢？因为《因明七论》当中经常讲，所有的量包括在现量和比量当中。这样的话，圣教量到底是包括在现量还是比量当中呢？本论的意思是圣教量可以包括在比量当中。

所谓的圣教量其实叫做“三察清净圣言量”

——三观察清净的圣者的语言量。什么是三观察清净呢？就是以现量和比量以及自己语言的前后承许不相违这三者均不会有矛盾。意思就是，对明显的部分以现量不会有害；对隐蔽的部分，以比量不会有相违；极其隐蔽的部分如环境、形象或者时间等方面，我们一般的人无法了知的极为隐蔽的地方，以佛陀自己所说的前语后语或者直接间接方面根本不会有任何相违。这叫做三观察清净量。这个问题很重要，大家务必要记住。为什么我们对佛陀的语言如是诚信不疑呢？原因就是佛陀的语言不会有任何违害，不会有任何过失。怎么没有过失呢？佛陀对现量部分所说的道理以现量不会有违害；佛陀对稍微隐蔽部分也宣说了一些教言，对此我们通过比量来进行推断也不会有任何违害；然后佛陀对非常深奥隐蔽的前世后世、业因果、空性以及如来藏的实相等一般世间人没办法了知的方面也宣说过，所宣说的这些道理也根本不会有任何违害。

所以，法称论师在《释量论》当中也这样说“信许语无欺，总此地隐蔽，亦无时机故，慧许比量中。”意思是佛陀所承许的语言（信许语言）始终都是不欺的。在哪些方面不欺呢？在总的一些非常隐蔽的部分，也就是在五道十地



以及四谛等极为隐蔽的、世间凡夫人根本没有办法了知的道理上，佛陀所宣说的语言永远是不会欺惑的。这些语言宣讲、抉择之后，任何邪魔外道都无机可乘，也不会有违害的时候。所以说，佛陀的智慧——圣教量可以包括在比量当中。因此，佛陀的圣教量不包括在二量中的过失是没有的。

我们大家一定要对佛陀所宣说的语言生起诚信。这并不是像有些人认为这是我父亲所说的缘故，或者外道认为这是我们本师所说的缘故而盲信。有很多人就是因为对上帝或自己的长老有一种尊敬的态度，进而以这种尊敬的心态来承许他们的观点是正确的。但是我们佛教并不是这样的，佛陀在佛经中也说了：诸比丘，你们不要因为我是佛陀而对我恭敬，对我的语言要像磨炼纯金一样，经过再三观察以后才可以接受。

因此，只要佛陀一说我们大家就应信受奉行。自古以来世间出现过如群星般的无数智者，对佛陀的语言他们也绞尽脑汁以自己的所有智慧分析过，但是佛陀的教言当中，不管是现量的部分也好，比量的部分也好，还是极其隐蔽的部分，都根本找不出任何缺点。这一点，大家一定要深信不疑。

所以我觉得，大家在闻思的过程中一定要知道什么是三观察清净的圣言量，这一点一定要知道。而且，我们对佛陀在任何经典里面所说的话都应相信。为什么要相信呢？因为佛陀的语言谁也找不到任何过错，是十全十美、千真万确、没有任何缺陷的。就像世间有一位比较可靠、比较诚实的人，那大家都会说："这个人非常老实，他所说的话肯定不会欺惑我们，一定要相信他，一定要信任他。"所以，我们应相信佛陀所说的话。而世间这些人毕竟是凡夫，他们相续中还是有一定的过错、有一定的烦恼，很有可能在遇到关键问题的时候，他们就会说一些谎话。而佛陀并不是这样，《释量论》中说：相续当中过失完全断掉的缘故，佛陀从来都不会说妄语。不说妄语的原因就是他没有说妄语的因，这是非常关键的问题，因此我们佛教徒对圣教量一定要有信心。世间所谓的圣教倒是比较多，但是有些并不是真正的圣教，所以我们对这个问题要进行分析。

是故以理成立教，乃是正量若不成，
则与自语等同故，即承许为能障性。

通过以上分析，大家应该知道，圣教量一定要与现量和比量的事势理不相违，如果与现量和比量相违，那我们就没有承许的必要。比



如佛陀说柱子是无常的，如果我们一看柱子根本不是无常，柱子应该是常有，那佛陀的话就没有什么可信任的了。这么简单的道理佛陀都说不出来，那他肯定不是遍知。如果佛陀宣说的有些比量，以我们能推出来的一些道理就能推翻，那我们马上可以说佛陀肯定不是遍知、不是全知。可是，不要说我们这些普通人，就是世间出现过的许多名人，他们也根本没有这个能力。

我有时候喜欢研究一些世间的名人，尤其是站在科学顶峰的智者，像牛顿、爱因斯坦等。当然，他们的有些观点我也不是特别精通，只不过有一些好奇心而已。但经过观察发现，他们已经深深地堕入生老死病的痛苦当中了；看了他们的传记之后，感觉到自己非常幸运，能够遇到佛法。你们也可以看看，世间上这么多的名人面对死亡、面对病苦的时候是什么样，真的是非常可怜。而当我们对佛陀的教言越学习、越研究的时候，心里面就会越发地生起一种勇气，我们可以坦然地面对一切！我觉得，这是我们在座所有的人乃至一切佛教徒的荣幸！有些人得到了一点财富或者名声，就认为自己福报很不错、运气很好，实际上这些都算不上什么真正的福报、运气，我们今生遇到了

无比殊胜的释迦牟尼佛的圣教，这才是我们真正的福报和运气。

依理对圣教进行观察，如果依理成立，那就是圣教，就是正量；如果依理证根本不能成立，那就与我们自己的语言前后相违完全相同。虽然你口里说这是我们的圣者、我们的上帝所说的话，但实际上你的圣者、你的上帝所说的语言跟凡夫人的语言一模一样，处处都有毛病，处处都有过失。所以它根本不能算作真正的正理，要建立为真正的正理就会有障碍，有障碍就不能建立。

在建立正理方面，有害和有障有一定的差别。具体有以下几种情况：一种是无害有障，比如声音本来是无常的，但有一个人说声音是常有，其实声音是常有对声音是无常没有任何违害，因为声音本来是无常的，所以你说常有不会有害，但是有障碍。障碍是有的，因为他不承认，不承认就无法建立声音是无常。一种有害有障，比如说一个人建立声音是常有，而另一个人说是无常，那么无常对声音常有既有障碍也有害处。为什么呢？因为声音本来是无常的，成立无常道理的时候，对方建立的常有就完全被否定了，所以既有害也有障碍。无障无害就是我们平时所说的正理，比量的正理。

而有害无障的情况是没有的。

所以，我们建立任何一个观点的时候要观察到底你所立的宗是有害还是有障，如果有害有障就不能建立，如果无害无障就可以建立，应该这样来安立。因此，如果依理无法成立圣教是正量，那么建立正理方面就有一定的障碍，就没办法进行建立。

暂停偈：

非凡共称教皆量，以量成立即圣教，
先许后察愚者举，先察后许智者轨。

世间人们共称的教，并非全都是正量。世间当中，人们共许的教比较多，比如说基督教，它承认自宗的教义是圣教量，天主教也有它自己承认的教量，其他的外道宗派也承认自己的祖师或者一些名人所说的话是圣教。但是世间人们所承认的这些是不是真正的教量呢？虽然外道也有的经典论典，但这些语言是不是全部都是无欺的正量呢？不一定。因此，人们所谓的教，并不一定都是真正的圣教。

那什么才是真正的圣教呢？如果以真正的智慧进行观察、以理进行推断的时候，没有任何违害，没有任何矛盾，这种教才是真正的圣教，就像释迦牟尼佛的圣教一样。佛陀的圣教任何一位智者再怎样观察也找不出半点过失，

因为它是以理成立的，以理成立的教就是圣教量。

对教是否是正量、圣教，我们应该先观察，然后才承许，应该是这样的。如果先承许然后才进行观察，那这是不合理的。比如我没有先观察就轻率地说基督圣教非常好，而且自己还入了基督教，但是过后通过观察发现，这里面有一些不符合逻辑的地方，所以我现在不皈依了，然后就退出来，这是愚者的行为。你应该先进行观察，所有的宗教你都要观察，最后你就会确定释迦牟尼佛的教既与逻辑相适合，也与现量相适合，就是极为深秘的部分也完全符合道理，所以我承许释迦牟尼佛的教是世间当中的第一教，然后开始以精进心皈依，这就是智者的选择。所以说我们应该先观察哪一个教是真正的圣教，然后自己再承认，这一点很重要。

辩论的时候也有这样的情况，比如一方问：《释量论》里面所讲的道理你承不承许？你先说承许，承许完了以后你再进行观察，观察完又说：原来我承许错了，其实这是不合理的。有些人依止上师也是这样，根本不观察，听说一位上师来了马上就去灌顶、听法，再过一段时间却说："听说这位上师破戒了，听说这个

人是骗子。”然后才进行调查，并开始诽谤——在网上公布或者写文章等等，这是愚者的行为。听到别人说以后，你不应该马上跑去灌顶，应该先观察；如果灌了顶以后，也不应该在网络上公布或写文章进行毁谤。很多人非常愚痴，所以导致自己的行为、做法极为不合理。你先要好好地观察，观察完了以后你再开始依止。学习也一样，先要好好地观察，哪一部论典你应该学习，认定以后你再去学习，之后也不要观察过失。当然内容方面自己分析是可以的，但是你不要这样想：我以前学过这部论典，现在觉得它不合理，所以我现在要将它抛之脑后。以前有些道友（当然是因为智慧不够造成的），先入密宗学习一段时间，后来因一些邪知识的引导就把密宗的书全部扔在湖泊里，再重新捡起原来的显宗书，这是极为愚痴的行为，这种做法不合理。

寅三（遣除于彼之诤论）分二：一、遣除等同他宗；二、遣除能障不成所立之过。

卯一、遣除等同他宗：

谓违他教亦成彼。贪等非法离贪法，
非断见者一致说，沐浴贪等因不违，
如此诸论非圣教。

对方认为，吠陀书中说依靠沐浴可以清净

罪业，如果与这种道理相违背，那也应该成了与圣教相违，因为吠陀是圣教的缘故。他们认为，凡是与个别宗教里面所说的道理背道而驰，那就是与圣教相违，也会犯下错误。也就是说，如果违越了基督教或者其他宗教里面所说的道理，或者说这些道理我们没有执行，那就是与圣教相违，因为它们也是圣教之故。

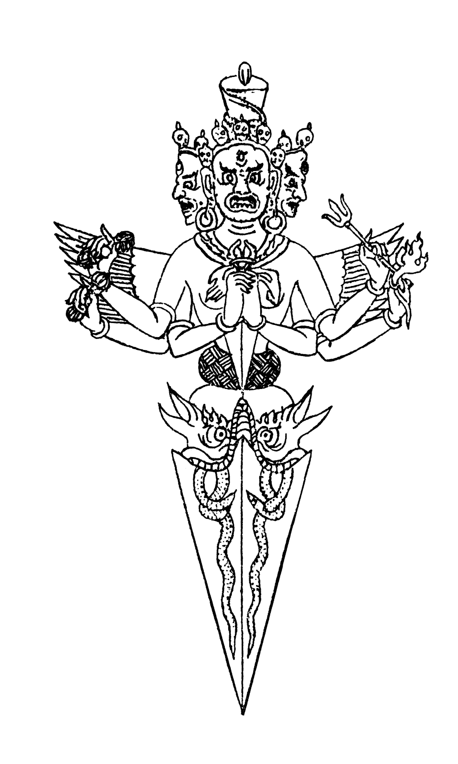
对这种说法进行分析，就会知道它不合理。为什么呢？因为通过沐浴清净罪障的说法并不合理。实际上贪嗔痴等五毒烦恼是非法，离贪、离嗔等是正法，这一点除了顺世外道断见派以外，其他各宗各派的论师们都异口同声地共同承许。当然，这个时候有些人可能这样认为，承许遍入天的宗派不是也承认嗔恨心是正法吗？承许自在天的宗派不是也承认贪心是正法吗？他们并不承认离贪、离嗔是正法。当然，从自宗的角度来讲我们可以这样说，但是按照他们的观点或者以他们的论典来讲，他们也认为自己的做法是正法。但实际上，除了顺世外道以外，自他宗派都承认离贪是正法，具有贪心、嗔心非为正法，只不过外道的论典中经常出现一些自我矛盾的说法而已。既然承许离贪才是正法，那你们的说法就不合理，因为沐浴跟贪等完全不相违。如果通过沐浴能遣除自相

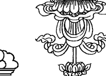
续中的贪心、嗔心等烦恼，那就应该要么它们的本体相违，要么它们的因相违。相违的话，通过沐浴就可以遣除罪业，可是它们根本不相违。因为贪心实际上就是心的一种执著，而沐浴是对身体的洗涤，那这样，对身体进行沐浴怎么会遣除心里面的贪等烦恼呢？因此，外道为了遣除障碍而到恒河里面去沐浴的做法不合理，这并不是真正以三观察清净的圣教量，因为这既不符合逻辑、也不符合因果道理。

这个时候有些道友可能会这样想，那是不是我们佛教的沐浴仪式也不能清净罪业？可是在灌顶的时候，我们却经常见到上师为了清净弟子的业障边念金刚萨埵心咒和百字明而进行沐浴，或者以摧破金刚的咒语来沐浴，那这不是已经说明我们佛教也承认沐浴可以遣除罪障吗？这是不是相违呢？并不相违。因为，我们佛教虽然有这些仪式，但是这些仪式并不是光以水作一个沐浴就马上使罪业清净，不是这个意思。通过仪轨、咒语，再加上瑜伽士的手印、等持等，各种各样的因缘聚合，才能清净我们的罪障。在这个过程中，水只不过是中间的一个因缘，是众缘聚合的一个部分，根本没有起主要的作用。而外道并不这样认为，他们口里也没有念什么，其他的手印、禅定也没有，只

是说在恒河里面沐浴就能遣除自相续当中的贪嗔等一切障碍，因此他们这样的说法不合理。《释量论》讲，慈悲等与我不相违，因此它们无法遣除我执，也有这方面的教言。

因此我们一定要知道，自己信奉的佛教才是真正的圣教，而世间其他各种教派并不是真正的圣教，所以即使已经与它们相违，我们也不用担心、害怕。




第七十六节课

下面，我们学习《量理宝藏论》当中的自利比量。自利比量里面现在讲立宗里的四种相违。今天所讲的内容是遣除诤论里的遣除能障不成所立的诤论。

卯二、遣除能障不成所立之过：

若谓自语及论义，障碍之中仅生疑，
彼乃无咎之所立，故非宗法之过失。

如果与自己的语言（自语）或者论典相违（承许相违、圣教相违），按照自宗来讲就是自己的语言前后矛盾、自己的语言有直接间接的矛盾，有这种矛盾则不能建立所立。原因是什么呢？因为它能构成障碍之故。昨天也讲了，如果产生障碍的话，所要建立的法就不能被证成。不能被证成的原因是对所立产生怀疑。比如说，我前面说声音是无常的，紧接着就说声音是常有的，到底所立是常有还是无常，听者会产生一种怀疑。这样犹豫不决的心能不能建立你的宗派呢？不可能的。

假设对方认为，自语相违和论典相违的障碍当中能产生怀疑，正因为只是在所立方面产生一种怀疑，而没有过失，所以这并不是宗法的过失。意思是自语相违和论典相违虽然对所

立方面有障碍，但是这样的怀疑不会构成所立的真正过失。

下面我们遮破对方的观点。

此非由依障碍中，生起怀疑成为过，
是由彼词不证成，所立安立为过失。

这种说法是不合理的。为什么呢？因为既然已经产生了怀疑，那它肯定不能成立立宗。原因是什么呢？我们在证成任何一个事物的时候，并不只是从词句之间的障碍而产生怀疑的角度安立为立宗的过失的，而是对立宗产生了一种怀疑，具有怀疑性的词句实际上对立宗的成立有一定的障碍，有障碍则不能证成立宗。

我刚才讲了，如果前面说声音无常，后面紧接着说声音常有，那常有实际上对无常的建立起了障碍，因此立宗就不能成立。立宗不能成立的话，这种推理无法建立。因此，并不是单单从产生怀疑的角度来安立为过失，而是具有怀疑性、障碍性的词句根本不能证成所立。所以成为所立的过失应该是有的。并不只是从具有障碍中产生怀疑而成为过失的，而是因为这种词句根本不能证成所立。

具有障碍、怀疑性的词句怎么能证成所立呢？比如我向你问一个问题，你回答的时候自己心里还是犹豫不决、没有肯定下来，一会儿

说存在，一会儿说不存在，那怎么行呢？再比如，我问前世后世存不存在？你一会儿说存在，一会儿说不存在，这样的语言能不能在名言中建立存在前世后世的道理呢？无法建立。因此，具有怀疑性、能障性的语言对立宗的建立肯定是有害的。我们在这里为什么把它安立为有过失呢？这从前面的科判也可以看得出来，实际上它对立宗有妨害的过失。

昨天，我们也讲了有障与有害的差别。如果有障，间接说明对建立立宗方面还是有害的，因为它根本不能成立所立。当然如果你光是说说而已，不需要证成的话，那么有障碍而不能违害的情况也是有的。但是我们推理的时候，只要想建立立宗，那么任何一个有障碍的法间接来讲或者从最终的角度来看，都不能证成立宗。

立宗表明自意乐，如若相违毁立宗。
是故有过之言词，辩论之时招自负。

一般来讲在辩论的场合中，任何一个立论者会立下自己的宗，而这种立宗实际上表明了他的意乐——承认什么样的观点、不承认什么样的观点。这一点，通过他的语言就能表明。所以，如果自己的语言直接间接产生了一些相违，那么就毁坏了自己的立宗。比如我前面说



黄牛具有项峰垂胡，后面又说黄牛不存在这些法相，这是很明显的相违。当然有些不一定有如是明显的相违，而是间接的相违，但间接相违也可以推出来他的话有矛盾。

这种情况在我们说话中也是有的。任何一个人的说话和立宗，其实也能表明他的智慧。如果他前后的语言直接或间接产生一些矛盾，那么他的立宗以及自己所安立的道理就会完全毁坏。就像在一锅牛奶中放一点点酸奶，这一点点酸奶会使全部的牛奶变酸。如果你的语言当中有一句比较关键的话前后矛盾，那么整个所说的话就会以此而全部毁坏。所以，有过失的语言在辩论的场合当中一定要避免，否则会给自己带来失败。就像一个人拿着宝剑反过来砍自己的头一样，非常危险。我们在辩论的时候，言辞方面一定要注意，哪些词能用，哪些词不能用。如果用了哪些词，自己要记住，自己已经立了这样的宗派，那不管遇到什么样的情况，我都不能违越前面的立宗。否则对方马上就可以提出：你刚才不是承认这一点了吗？那现在为什么反过来说？就像自己用刀砍自己的头一样，这是极为危险的。所以我们在辩论场合中，对语言的严谨性、逻辑性要特别注意。

世间当中也是讲：君子一言，驷马难追。



话说完了以后，一些语言你要想收回来，也有一定的困难。我们说话的时候，应该对自己的语言负责，自己的承诺不能忘记。有些事情自己在别人面前是怎么样答应的，这些问题自己应该有一种自证。如果没有自证，今天说这个，明天说那个，那这样你的语言就没有可信度。如果你的语言没有可信度的话，那不要说到辩论的场合中，就是在大家交流的过程中，人们也会对你的所作所为产生怀疑。有关这方面的道理，全知麦彭仁波切在《君规教言论》的语言品当中也叙述了。

尤其是在辩论场中，出语既要有逻辑性，也要有严密性，以这样的语言才能无误地表达自己的想法，同时也能建立起自宗无垢的观点。

下面讲第三个相违——共称相违。一般来讲，共称相违在我们讲的几个相违当中稍微有一点难度，希望大家注意。

子三（共称相违）分二：一、法相；二、决定彼之自性。

丑一、法相：

立宗与世共称悖，即是共称之相违。

这里的立宗不一定是三相推理的立宗，平时自己说一句话也算一种立宗。立宗和人们共称的道理完全相违，就叫做共称相违。比如说

世间上人们共称的：大腹盛水的东西叫做瓶子，具有项峰垂胡的动物叫黄牛……如果违越了这种原则、违越了这样的世间轨则，这就是共称相违。当然共称相违的道理也并不是我们平常所说的：本来我叫慈氏而别人叫我天授。从某一个角度来看，可能也会想这是不是共称相违呢？但这是不同的理解方法，对此我们也有不同的解释方法。所以，下面讲主要问题的时候，内外道之间还有一定的辩论，这个大家应该清楚。

总的来讲，所谓共称相违是人们对某个法已经有固定的名称，但是我不叫这个名称反而叫另一个名称。比如在轨道上奔驰的东西叫做火车，然而我们却称之为飞机，这样的话，人们都觉得这是天大的笑话：不可能的！火车怎么能叫飞机呢？

当然，从以前人们已经共称的角度来讲，的确在人间没有把火车叫做飞机的传统和说法，但是从将来可以共称的角度来讲，这也是可以的。为什么火车不能叫飞机？火车刚开始只是命名者凭他的意乐和想法来安立的，既然没有任何理由就将轨道上奔驰的这种车叫火车，那么天上飞的飞机也可以叫火车，以安立世间的名称的方式来推理的时候，也完全可以

这样命名。

我们取名的时候，有一些是有原因而取，也有一些是没有任何原因而随随便便取名的。比如人的名称，一般藏族人取名字好像是为了某人一生吉祥就故意给他取吉祥的名字，而有些国家的人则随便想什么就取什么名字，他们对意义根本不考虑，这两种情况都是有的。但这些其实都是凭人们的想像而取的，所以吉祥的人也可以叫不吉祥，不吉祥的人也可以叫吉祥。没有任何人规定说这个人必须要取吉祥这个名字，因为他是吉祥之故，没有这样的说法。我们的法名、俗名，从将来的角度讲，或者从可共称的角度来讲，取什么样的名字都可以，人可以叫牦牛，牦牛可以叫拖拉机。但是，大家往往觉得这是特别可笑的事情。当然，从人们的传统称呼的角度来讲，的确有点不习惯。我们说牦牛来了，但实际上是拖拉机来了，这样可能大家都觉得有种接受不了的感觉；然而我们如果以理观察，应该是可以的。

丑二（决定彼之自性）分二：一、略说；二、广说。寅一、略说：

声论派师所承许，名义直属前已破。
随意所说已证实，是故共称亦成立。

从广义的角度讲，世间共称基本上前面已

经叙述完了，应该说这是很容易成立的。因为所谓的声论派认为名和意义有自相的相属关系，比如说“瓶子”和“瓶子”所表达的外境的自相的瓶子这两者，他们认为有自相的相属关系。但自相的关系是绝对不可能存在的，这一点我们在第五品观所诠能诠品中已经讲了：如果名和意义或者名和外境有自相的关系，那任何一个人口里发出火的声音的时候，他的口里就会出现火焰；一个人口里发出水的声音的时候，他的口里也产生流水等等，有这种过失。在前面第五品中，我们已经再三遮破了此种观点，已经讲过语言与外境的自相没有任何关系，所有的这些名言，应该说是命名者凭自己的意乐和想像力假立的。

共称有真实共称和假立共称两种。真实共称就是人们已经有这个称呼了，比如说具有项峰垂胡的动物叫黄牛，知言解义的众生叫人，这样的名称是人们已经共同运用的，这叫做真实的共称。假立的共称是指将来可以共称，比如说具有项峰垂胡的动物，虽然人们现在已经共称为黄牛，但是我们以理推理或者从假立的角度来讲，它也能以其它动物的名称来称呼，如骏马等。用其他名称来代替也没有任何相违，这叫做假立的共称。



从可以共称、可以称呼的角度来讲，世间中的任何一个法都可以取其他名字，水也可以叫火，火也可以叫柱子，柱子也可以叫美国人，美国人也可以叫中国人。如果有人觉得这会不会乱套，那我们就可以这样回答：从已共称的角度来讲是有点乱套，但是从将来可共称的角度来讲一点也不乱套，因为这是以理可成的。所以我们应该从两方面来进行分析。

真正来讲，名和义没有自相的关系，所有名称全部是凭自己的想像和意乐而假立的。这一点我们前面已经讲过，由此共称得以立足。

下面广说的内容基本上也是这些道理，这是为了让大家更清楚、更明白而进行的详细说明。陈那论师的《集量论自释》里面有这么一句话："不共之故无有比量，与名词已成之共称相违，是故彼相违也非宗法。"这句话很关键。法称论师在《释量论》当中把这一句话分为两部分来进行分析："不共之故无有比量"是前一部分，"与名词已成之共称相违"是后一部分。我们下面进行分析的时候，前面的"不共之故无有比量"也分破他宗和立自宗两方面，"与名词已成之共称相违"也分破他宗和立自宗两方面。这两者都是相违的缘故都不是宗法，这个问题我们下面进行分析。

寅二（广说）分三：一、第一种说法；二、第二种说法；三、分析彼等之意趣。

卯一（第一种说法）分二：一、破他宗之观点；二、说自宗之合理性。

辰一、破他宗之观点：

破他宗方面的语言很关键。我刚才所说的内容大家也应该记住，因为今天所讲的共称相违里面最关键的一个问题就是已经共称和将来可以共称，所以我们必须要将这两者区分开来。如果明白了这两者的关系，那么这里所讲的密要就会了如指掌。

依有之因能遮破，怀兔即是月亮说。

这是敌论者声论派的观点，他们以存在的理由遮破怀兔者也可以称为月亮这一点。大家都知道，怀兔是月亮的另一个名称，因为人们都看见在月亮上面有兔子的影像存在，所以词藻学中经常叫月亮为怀兔者。但声论外道说，怀兔者不能用月亮的名称，因为已经遮破了利用月亮名称的可能。为什么呢？因为它是存在之故。

表面上看，声论外道认为怀兔者（天空中显现的白圆的东西）不能称为月亮，为什么呢？唯一理由是它存在之故。而全知麦彭仁波切和其他论师认为，实际上声论外道也承认怀兔者可以叫月亮。但是在这里为什么这么说呢？因为

他们认为：虽然已经有名称的法可以叫月亮，但是除了怀兔者以外，其他的柱子、瓶子等法我们也安立月亮的名称的话，那就不合理，因为有世间共称的违害。但这种观点在词句上并不明显。如果我们用推理来进行观察，那他们的观点就是：怀兔者不能叫月亮，因为存在之故。既然这样说，那他们不承认月亮了？与不承认的意思相同。为什么与不承认相同呢？我们可以这样推理，如果将来可以称呼的这些法不能称为月亮（其实，从将来可称呼的角度讲，柱子也可以叫月亮，但是这一点声论外道不承认），那么现在你们所承认的怀兔者也不能称为月亮。为什么呢？因为它是存在之故。

声论外道承认名称和外面的自相法有直接的关系，如果有直接关系，那我们用这种推理来推翻对方的观点就非常容易。为什么呢？因为对方承认怀兔者不可以称呼为月亮，因为它存在之故。既然如此，那么所有的存在实际上就是怀兔者的存在，除了这个以外其他名称的存在对它来讲就无济于事。所以，如果按照你们的观点，名词与意义真正有直接意义上的结合关系，那么怀兔者也不能称呼为月亮。为什么呢？因为它是存在之故，而存在的法是不能这样称呼（怀兔者称呼为月亮）的。不能称呼的原

因，因为其他任何一个法的存在并不是你们所承认的怀兔者的存在。这样一来，除了怀兔者以外就没有其他存在的法了。

按照我们的观点，怀兔者可以称呼为月亮，因为这是已经称呼完了的，如果我们没有这样称呼就有世间共称的违害。但是，不仅怀兔者可以有月亮的称呼，而且具有项峰垂胡的动物也可以叫月亮，黄牛也可以叫月亮。有些人认为黄牛怎么能叫月亮？黄牛叫月亮不是闹笑话嘛，不可能的事情。当然，从已经共称的角度来讲不能叫月亮，但是从将可共称的角度来讲，它完全可以叫月亮。

下面从两个方面遮破他们的观点，第一个你们这样的因成了不定因，第二个你们这样的因成了相违因。

此无比喻凡有者，所有名词可说故，

这是讲不定因。“怀兔者不能称呼为月亮，因为存在之故”的推理实际上不合理，为什么呢？因为它没有同品喻。为什么没有同品喻呢？我刚才也讲了，既然名称和外面的自相法有直接关系，那“怀兔者不能说月亮，因为存在之故”这种推理的同品比喻就找不到。而从我们将可称的角度来讲，任何一个法只要存在都可以叫月亮。不仅是存在，不存在的法也可



以叫月亮，石女的儿子也可以叫月亮，当然这是从想像的角度来讲的。所以凡是有的东西，所有的名称都可以用来称呼它；那凡是存在的法，都可以称呼为月亮。而你们这种法并没有比喻，所以这种推理完全成了不定因。

名词之义存在者，可称月亮故相违。

名称的意义只要存在，就可以用月亮来称呼。如果你说“怀兔者不能叫月亮，因为存在之故”，那就完全相违。因为，它是存在的原因可以叫月亮。将千言万语归纳起来就是这句话：外道承认共称的法我们还这样取就有世间共称的相违，而我们承认可共称的东西确实可以这样叫，如果可共称的法不能这样称呼并一再遮破，那就不合理，因为有世间正理的妨害。所以，这种因已经成了相违因。

前面教证中的第一句话的意思说明声论派的观点是不定因，因为同品比喻找不到，后一句话的意思说明声论派的观点是相违因。这完全可以解释前面所讲的教证：“不共之故无有比量，与名词已成之共称相违，是故彼相违也非宗法。”所以，我们在这里用两段来遮破对方的观点。

辰二（说自宗之合理性）分二：一、可说共称；二、认清名词已成共称。

巳一、可说共称：

世间使用名词成，承许彼者即共称。

首先，我们要认识什么是可说共称。可说共称是指我们对任何一个法都可以用不同的名称，比如说瓶子可以叫月亮，月亮可以叫太阳，太阳可以叫地球。有些人好像在心里暗笑，太阳怎么可以叫地球？当然，我们大家都知道，地球并不是太阳。但这是从已共称的角度来讲的，这种习气我们相续当中都有。而从可共称的角度来讲，我们完全可以给它取其他的名称。我们承许世间上任何一个法都可取与现在不同的另一个名称，就像世间人们所说的那样，它有合法权，它取什么样的名称都可以，因为名称是假立的。

如果像外道所说的那样，名称和意义有直接关系，那么一个法只能有一个名称，名称多的话法也多，可是并不是这样。我们这里有些道友依止一位上师的时候，“上师你给我取一个法名好不好？”“扎西拉姆。”又遇到另一位上师，“上师你给我取一个法名好不好？”“蒋阳才让。”又遇到另一位上师，“你给我取个法名好不好？”又取一个。所以，我们这里有些人可能有七八个名称，然后还有俗名，还有外号等等。这样的话，一个人就有许许多

多的名称，有时候他自己也不知道自己到底叫什么（众笑）。如果按照外道所说那样，我们就只能有一个名字，不能再有其他名字，就是降生下来取的那个名称。但并不是这样，有些人到了中年还认为：我的名字不吉祥，可不可以换一下？一直换来换去的。

藏族有这样的习俗：一般来说，一个人死了以后，在他的亲人面前用他的名称大家心里面都特别难过、不高兴。比如一个村子里面，一个人叫多吉，另外一个也叫多吉，如果一个多吉死了，那另一个人的名字必须要换。如果不换，在他们的家属或者亲人面前说多吉来了的时候，他们会特别不高兴，我们的多吉早就已经死了，为什么今天还来？就要跟他打架。你怎么连死人都不让休息，还喊他的名字，你有什么不满的？有这种习惯。所以说，一个人只能固定一个名称是不可能的，从可共称的角度来讲，每个法都可以有很多的名称。

彼于一切所知法，可故共称遍一切。

这样的共称，是遍于一切所知法的。世间上的万事万物都可以用不同名称的缘故，可共称遍于世间任何一个法。只不过以前人们没有使用这个名称而已，实际上每一个法都可以有不同的名称，而且这些不同的名称可以换来换

去，这一点没有任何限制。这是从可共称遍于一切的角度来解释的。

有称则谓共称词，于未共称违世间。
于诸所知皆适宜，用共称名如烹饪。

有些人这样说：对已经有共称的法，我们以从来没有用过的一种名称来称呼，世间上的人一定会觉得非常奇怪，这难道不违越世间的共称吗？比如说我们将瓶子叫月亮，月亮叫地球，那这样，全世界哪一个民族的人会承认月亮叫地球呢？世间上的人都会反对，那怎么办？我们可以这样回答：虽然从人们已经共称的角度来讲可以这样说，但是我们以理观察的时候，其他名称也可以叫，因为所有的名称都是凭想象安立的，在事物的本质上并不成立少许实质，因此可以这样安立。

比如说我们对将来可以食用的东西叫食品，虽然它现在还没有被我们食用，但是凡是可以食用的东西都叫食品；而还没有喝但是可以喝，这样的东西可以叫饮料。同样的道理，虽然我们现在还没有这样称呼，但是可以这样称呼，这样的法就可以共称。比如，虽然我们现在没有把月亮叫地球，但是它可以叫地球，所以我们也可以把月亮叫地球。就像饮料，现在还没有喝，但是它可以喝，所以叫饮料。对

这个推理你们稍微观察一下就会明白，因此世间上的任何一个法都可以用不同的名称。有些道友为自己的名字而苦恼，其实吉祥的名称也可以，不吉祥的名称也可以，只不过凭自己的分别念来假立的时候，心有不同的执著而已。因此，我们从可共称的角度，应该这样来安立。



第七十七节课

下面我们继续学习《量理宝藏论》，现在讲共称相违。昨天解释共称相违的时候讲到，陈那论师有一句话“不共之故无有比量，与名词已成之共称相违，是故彼相违也非宗法。”这句话有两种解释方法。第一种解释方法分了两个部分，现在讲认清名词已成共称。

巳二、认清名词已成共称：

可共称于事成立，然依名称与说意，
名词若成即说成，故谓名成之共称。
依于共称比量证，相违不误不可能。

首先我们要认识名称共称，然后了知名称共称也有比量。

“可共称于事成立”，前面我们讲了，通过分析，任何一个名称可以用于任何一个事物，我们将月亮这个名称用在世间任何一个法上都没有违害。当然从已共称的角度来讲，可能有些人不承认；把瓶子叫牦牛、牦牛叫柱子，这与人们已经有的传统和习惯相违，现在用起来恐怕有世间共称的违害。但是从可共称的角度来讲，这种共称在任何一个事物上都可以成立。当然成立也要有个条件或者原因。那原因是什么呢？我们对某个法可以共称（用另一个名称）

的原因是它可以用这个名称，因为名称完全是凭人们的想像而安立的。所谓的“说意”，就是凭想像或意图可以对任何一个法随便安立名称。这样一来，一个名称在任何一个事物上都可以成立，这就叫做名称共称。名称共称就是这样成立的。

我们对任何一个法可以加上另一名称，为什么呢？因为人们凭借想像可以在这个法上建立名称。这种名称可不可以用呢？从真正名言正理的角度来讲，这是可以的。前面也分析过，任何一个法没有理由不能叫其他名称。比如我们对月亮以其他任何名称都可以称呼，如果不能，那么怀兔者以月亮这个名称来表示也同样不合理。

名称共称其实是一种比量，比如：“任何法可以用月亮来共称，人们凭自己的想像可以安立之故。”我们用这种推理进行论证也是可以的，这种推理就叫做共称比量。也就是说对任何一个法，用其他任何一个名称都可以代替，可以共称之故。那这种共称会不会有另一个比量对它有害呢？比如对“月亮这个名称在任何法上都可以用，这是以世间名称（共称）比量成立之故”，会不会有另一个真实的比量说明在这个法上只能用月亮来表示，而其他的任何名称不能

用，有没有这样的真实比量来违害呢？没有。

“相违不误不可能”，如果有相违，那当然两个相违的比量不可能论证一个事物。一个比量说月亮的名称可以用在任何一个法上，任何一个法用月亮都可以表示；而另一个比量说月亮只能对怀兔者使用，而在其他的法上不能使用。如果有两个比量互相冲突，那当然不能证实一个正确的结论，但是这种情况是没有的。我们通过论证，通过名称共称的比量，可以说明任何法都能用其他名称来表示。

学习这个道理之后，可以打破对名称的实执。以前在中观论典中也说了，我们对名称、对世间语言的相还是很执著的。其实，这种相只不过是分别念和习惯这两者结合起来后，引生的迷乱而已，真正言词的相在事物自相上是不存在的。比如一个人赞叹我，赞叹我的言辞在我身上不一定存在；如果存在，那么这种赞叹只能在我身上用，在别人的身上不能用。如果这种赞叹只是一种虚无缥缈的言辞，那不仅在我上可以用，在别人方面也可以用。对别人诋毁也罢、赞叹也罢，或者给别人取吉祥的名称、不吉祥的名称，这些完全都是以众生的分别念来假立的。

米拉日巴尊者的传记中讲，尊者跟扎普瓦

格西交流的时候，当时格西特别傲慢，他想：如果我给米拉日巴顶礼的话，他应该会还礼。于是他向米拉日巴尊者顶礼，结果尊者没有向他顶礼。后来格西不高兴，就用因明的方式与尊者辩论。尊者说：所谓的因明辩论实际上就是为了摧毁世间八法的欲望，如果说深一点的话，里面确实有甚深的内涵……与法相师达罗辩论的时候，米拉日巴尊者也说：其他的因明我是不懂的，调伏自相续就是所谓的因明。尊者的教言中，也有这样的内容。

因此所谓的因明，如果我们说得深一点，那所有的辩论归根结底就是为了调伏相续。如果我们以因明的正理推出一切名相除了虚假根本不存在实质，这样的道理如果领悟的话，那么事相上的辩论也不是特别重要。

有些论师在显现上并没有用论式，没有用比量进行论证，而是以对话的方式摧毁别人的邪分别念。这种情况也是有的。以前佼虚大师跟一个外道进行交流，对方对自己的上师非常恭敬，他说我的老师境界非常高，他修道的功夫非常不错。大师问，你所谓的道到底是什么？对方说我们的道超越你们的佛教，我上师的道是怎么样呢？有几个方面，第一是七天当中他不吃不喝，很厉害；第二是夏天的时候可以穿

皮袄；第三是冬天的时候可以在雪地里赤脚而行，而你们佛教有没有这样的道啊……后来大师淡淡地对他说，一方面你们的大师也很了不起，但是你所说的这些不一定是道。为什么呢？因为这种现象在自然界中相当多。比如说不吃不喝，一般来讲知了（蝉）在地下很多年不吃任何东西，后来因缘成熟的时候它就从地下钻出来，它的身体成熟后整天都在树上叫，它的生活除了风和露水以外什么都不享用。所以七天不吃饭也不一定有道，也许过了七天以后吃得更多了（因为七天当中肚子一直空空的，那七天后可能吃得更多，他也会补充的）。这是第一个道理。第二个道理，夏天穿皮袄也不一定是道的征相，世间的狗每天都是穿着皮袄，但是从来没有听说过这种众生已经热死了；还有冬天赤脚也不一定有道，因为鸭子冬天也在冰冷的水里游泳，还高兴得呱呱叫，还有麻雀等也是一生下来就赤脚而行，而且它们趴在电线上不会触电，这种现象在旁生界相当多。它们与人在业力方面有一些差别。所以佛教所谓的道不一定体现在外面的形象上，像几天不吃不喝或者作比较特殊的行为等。这一点，大师说的确实是对的。

现在很多特异功能者具有一些世间神通，以前古印度很多婆罗门和仙人也具有诸多的神

通变化，但是这并不是很关键的。最关键的是什么呢？就是从内心当中真正为了利益一切众生而发大乘菩提心，尤其是断除自相续中贪嗔痴的烦恼，这就是所谓佛教的道。这种在内心调伏方面能够起到很大作用的道，在别的宗派是没有的。所以我们佛教中，无论是学习因明，还是修一些其他的法，目的都在于此。很多居士对外境很执著：这个人能飞！这个人有特殊的功能！现在很多人就是对事物的外相比较执著，实际上对佛教的信心相当薄弱。他们觉得，佛教的真正特点就是在外面显现出一个比较特殊的境相，这就是道。其实，这种观点不一定正确。

总之，我们应该明白，这样的名称完全是以世间共称（名称共称）来成立的。在这个世界上，没有任何人可以驳倒我们的正理。认为这个法只有这个名称来表示而其他的名称不能用或者这种名称在其他法上不能用，这样有力、正确的道理谁也说不出来。如果无误比量不合理、相违的话，那这种无误比量不可能涉及到所有的法，可是这一点是不能承认的。因为这样的无误比量——共称比量可以涉及任何一个法，在轮涅所摄的一切法上用不同的名称来称呼完全是可以的，这一点是没有妨害的。

有时候我也这样想，以因明详细分析的时

候，我们也担心与世间的传统、规矩相违。但是真正按照法称论师的理论来分析，其实没有相违。当然从世间的共称、人们已经习惯的角度来讲可能有违害。但是，不要说以胜义的空性，我们以名言的正理观察、真正以智慧分析也没有什么相违的。一个人叫吉祥，人们平时都叫他吉祥，当有一天称呼他不吉祥时，可能他很不高兴：为什么叫我不吉祥？我从母胎出生以后一直叫吉祥。我们回答说，从以前你来到世间之后共称的角度来讲是这样的，但是以后我们用不吉祥这个名称，对你来讲也没有什么不可以的。我们有些道友以前在家的时候用一个名称来表示，出家以后用法名来表示，名称完全变了。这可不可以呢？完全可以。所以，一个名称在任何法上都可以用。而我们在脑海中有一种共称的习惯，以前人们一直都这样称呼，现在一下子改变适应不过来，但是从正理上考虑没有什么不可以的。

这是以第一种情况来解说《集量论》教义，下面以第二种情况来解说。

卯二（第二种说法）分三：一、宣说事理比量是可说共称以外异体对境；二、破他宗之观点；三、说明阿阇黎之意趣。

辰一、宣说事理比量是可说共称以外异体

对境：

共称若由事理成，如比量境成决定。
依欲说意所命名，诸名无有何不用。

共称如果以事理而成或者说在事物的本体上存在，那么就像比量一样，它的对境完全成为决定性的了，但并不是这样的，世间共称的名称并不是决定的。比如具有项峰垂胡的动物叫黄牛，如果这个动物只能叫黄牛不能叫其他名称，那么它的对境已经固定了。这要以事势理成立或者在事物的本体上存在。就像火的本体中产生烟或者火的本体中产生热性，这不是分别念假立的，而是真正在事物的本体上存在。如果我们的名称也像外道所说的那样，与事物的自相有密切的联系的话，那一个事物只能有一个名称，除此之外不能有任何其他的名称。如果真的是这样，那么共称名称的对境也会像真实比量的对境一样，决定成为唯一。

大家都知道，真实比量的对境决定是唯一的。以彼生相属来推理，如火和烟之间的关系，烟唯一是在火中产生，而在蚂蚁窝等其他法中不能产生，可见比量的对境是固定的。柱子的无常和所作之间是同体相属的关系，这样的比量的对境也是固定的。因此，比量推理的对境决定是固定性的。



但是共称比量的对境并没有固定，为什么没有固定呢？因为它是依靠自己的意乐和想像力发挥而命名的。任何一个名称不可能存在无法应用于某法上的情况，它可以用在任何一个法上，而且没有世间的违害。当然，这是从将来可共称的角度来讲的。

大家应该知道，归纳起来共称比量就是前面所讲的比量。但是如果从不同角度来分，可分为真实比量和共称比量，共称比量的对境并不是固定的，它是可以变动的。因为名称是人们凭借想像来安立的，这种安立没有任何理由。最开始的时候这个红色的东西叫做柱子，这是最初的立名者安立的。但是这样立名有没有什么决定的理由呢？绝对不会有，只是凭他自己的分别念安立的。这样的名称叫做世间共称。这跟真实比量在对境上还是有一定的差别。这样一来，我们要理解月亮对任何法都可以安立：人可以叫做月亮，牦牛也可以叫做月亮。这样的道理我们一定要明白。

其实，因明正理真正以自己的智慧详细分析并不是特别难懂，不像中观一样。前一段时间，有一位日本居士到这里来听了几天课。他回去以后跟我说："你们的因明课真的非常难懂。我原来认为自己是世间最聪明的人，不管



国内还是国外的语言，我学多少种都不成问题。可是我那两天听因明课的时候，好像在云里雾里，不知道自己在听什么。”我觉得也没有那么困难吧。我们在座的很多道友，只要自己稍微精进一点，尤其是把自己的思维方式理顺的话，也不是那么难。但是如果以前比量现量什么名词都没有听过，这次猛一听到这些名词，可能会有陌生的感觉。其实任何一个知识都是这样的，比如我们从来没有听过物理，中间听一两堂课的话，可能也是不好懂。前一段时间开法会的时候来了一些居士，他们恐怕也是这样的。虽然现在我讲因明的时候，很多人都好像是很有信心一样——双眼一直盯着我，但是到底听懂了没有，我也不是特别清楚。因为在中间才开始学的话，那任何一个知识都会有一定的难度。

但不管怎么样，通过因明断除自相续中的傲慢、增益，在这方面确实起到相当大的作用。以前很多人很傲慢，学了因明以后才觉得自己的智慧不是特别尖锐，与法称论师的智慧比较起来可能还差一点。因此，自己相续中的傲慢很容易就摧毁了。再加上以前自己对佛教的很多道理不理解，误认为用真理来观察的时候这些都难以成立，这只不过是佛教中的传统说法

而已，这是一种教条的东西。如果有这种分别念的话，通过因明的推理也可以打破，因为这完全是一种逻辑推理，不掺合任何宗教的信仰色彩。完全依靠正理进行判断的时候，如果得不出结论，你就完全可以承认自己所运用的推理是不正确的。不管是东方逻辑还是西方逻辑，大家都是以正理为主，在这种情况下，那即使是哲学家，他也不得不承认。所以因明的好处和优越性最主要在正理或者说推理上，如果连正理都不承认，那这个人已经成为疯狂者了，根本不是智者。

辰二（破他宗之观点）分二：一、声论派之因成为不共因；二、宣说自宗内道之其他说法不合理。

巳一、声论派之因成为不共因：

若谓涉及一切故，共称于境不适用，
此说他喻难寻觅，非共同因如所闻。

我们前面所讲的世间共称，实际上涉及一切万法。虽然从已共称的角度讲，月亮的名称只有怀兔者才能用，但是从可称呼的角度来讲，对任何一个法用月亮来称呼也没有什么不可以，它可以涉及一切法。于是对方说：“共称于境不适用”，也就是说世间共称只能在固定的对境上适用，而万法中的其他法并不适用。

其实这种说法是不合理的，为什么呢？因为你们根本找不到同品比喻。可见，你们外道所承认的这样的推理其实是不共不定因，就像“声音无常，它是所闻之故”一样是不合理的。

你们认为怀兔者不能用月亮的名称，这样的说法是不合理的。为什么呢？如果“怀兔者不能用月亮来代替，因为它存在之故”是一个真正的推理，那凡是存在的法都不能用月亮来代替，但这种推理的同品比喻根本找不到。所以说你们这种说法完全是一种不共不定因，当然不定因是相似因，它并不能证成任何一个正确的道理，所以说这种说法不合理。

已二、宣说自宗内道之其他说法不合理：

内教中有些解释《集量论》的个别论师认为：阿阇黎前面的教证只是说明月亮的名称只能用在怀兔上，其他上面不能用。（如果怀兔者不能用月亮的名称，那么这完全与世间共称相违。）可见，可说共称本身不存在比喻，是不共不定因。

实际上因明前派这种说法也不合理，下面进行驳斥：

乃为讲说共相时，怀兔作为比喻已，
说明遍及诸所知，达哲非树等亦同。

怀兔这个名称，在词藻学里面经常会用到；

《藏汉大词典》中也是用的怀兔，但法尊法师翻译的时候并没有这样用，他译为有兔。可能他担心，如果用怀兔，那别人会不会理解成月亮已经怀孕了——怀兔子了，可能法师的想法是这样的，所以他译成有兔。怀兔也好、有兔也好，都可以。好像能海上师也是用其他一种名称来翻译的。

刚才他们说月亮的名称只能用在怀兔者上而不能用在柱子、瓶子等法上，这种说法不合理。为什么不合理呢？因为在这里是宣说共相，也就是共称之共相，宣说共称之共相的时候并没有说唯独这个事物才可以用月亮这个名称，也就是说月亮的名称只能用在这个事物上面，别的上面不能用，这样的自相法在这里并没有分析。其实，陈那论师的《集量论》只不过是用怀兔者和月亮作个比喻而已，并没有说明月亮只能用在怀兔者上，这种道理是没有的。其实，《集量论》中用这个比喻的目的是为了说明，这样的名称可以用在一切所知上。

月亮的名称用在天空中的月轮上也可以；而诗学里经常用它来形容脸非常白的漂亮小伙和姑娘，脸圆圆的、白白的，就用满月来比喻，比如说面如满月等。如果月亮只能代替天空中的月亮，而地上的人不能用它来比喻的话，那

这些叫法就不合理了；但实际上并不是这样的，它可以遍及世间的一切万法。当然，这是从相同的角度来讲的，诗学里面相同的角度还有很多很多的比喻。如果不从相同的角度来讲，那就可以随随便便取名。比如藏族人叫月亮的相当多，如藏地有月称的父亲的说法，等等；印度人也有，如月称论师，其实月称论师是月亮共称的意思；汉地有没有月亮的名字？（下面弟子回答：有，明月法师。）由此看来，月亮还是可以遍于所有的所知法。如果命名者愿意取这样的名字，那不但人可以这样称呼，就是瓶子等其他法也可以用月亮来代替。

如果有人说不能用月亮来代替，那就有世间共称的违害。比如说达哲本是一种树的名称（这种树可以作药物用），如果我们说达哲不是树，那就有世间共称的违害。这就像说松树不是树、檀香树不是树一样，人们都会说你错了。同样的道理，如果我们说未来的任何法不能用月亮的名称来代替，那就像说达哲树不是树一样，会有世间共称的违害。

可见，这里也有一些比较深的道理在里面。因此用这个比喻的时候，大家也应该注意。当然怀兔者不是月亮肯定有世间共称的违害，对此大家也清楚。但是，有些人心中始终都觉得：

柱子不能叫月亮，柱子叫月亮会有世间共称的违害。针对这种情况，我们可以这样解释：虽然从已共称的角度来讲是这样的，但是从可共称的角度来讲，柱子不能叫月亮也有世间共称的违害，就像达哲不能叫树一样。分析这个比喻的时候，可能要稍微转个弯，才能理解其中的意义。

辰三、说明阿阇黎之意趣：

冰片以及水银等，以月亮名共称他，
彼作比喻而证成，具凉光月共同因。

阿阇黎法称论师的真正密意应该是这样的：怀兔者可以用月亮的名称，这一点完全是合理的，没有什么不合理；而且，除了怀兔者以外世间其他很多法都可以叫月亮。做香的时候月亮的名称也可以出现，因为配制香的过程中有一种专门的原料也叫月亮，它的颜色是白色的。还有，避谷术的修法需要一些原料，其中也有月亮的名称。避谷术是一种断食的窍诀，修这个窍诀需要以一些原料配制药丸，这些原料中就有一些白色的东西叫月亮。这些法以月亮的名称都可以表达。

其实在世间上，不仅是天上的月亮，地上的很多事物都可以用月亮的名称。比如藏药中白色的花等也以月亮表示，但有些人根本不知

道它们用月亮来代替；而密宗修法中的日月，则代表红白菩提。可见，月亮的名称在世间各处运用得非常多。在词藻学里面，因为月亮能发出一种非常清凉的光，所以月亮也叫凉光者。凉光者实际上就是指天上的月轮。世间有些医生的名字也叫凉光、月光等。这样一来，月亮的名字只能用在怀兔者上而不能用在其他法上的说法就不合理。

总而言之，这种名称在怀兔者上可以运用的缘故，在其他任何法上都可以用，这一点就是法称论师的究竟密意。



第七十八节课

下面，我们学习《量理宝藏论》。现在讲共称相违当中的说明阿阇黎法称论师的意趣。

关于他的意趣，昨天我们也讲了，比如说月亮在各种论典中有不同的名称表示，而且月亮这种名称对不同的事物也可以运用。本来具凉光是月亮的一种异名，也就是不同的名称。以理由为主的话，具凉光应该只能用在月亮上，而不能用在太阳上。但如果以欲说为主，也就是凭我们的想像力来称呼的话，那么具凉光不仅在月轮上可以用，在太阳上也可以用。为什么呢？因为，如果月轮称为具凉光的理由是在事物的自相上存在，那具凉光只能用在月亮上不能用于其他上面，就像一个柱子本身拥有的无常只能在它的本体上存在一样；而月轮的这种名称（具凉光），实际上不管有理由也好没有理由也好，从想像力或者欲说为主的角度来安立的话，那对任何一个事物都可以应用。我们对人或动物等取名称的时候，有两种情况：一种是有理由而取的，比如雪山，有雪的山就叫做雪山；另一种是没有任何理由而取的，就像瓶子、柱子等。不管是这两种情况中的哪一种，如果在欲说为主的情况下，那名称对任何事物

都可以运用。对瓶子可以叫雪山，雪山也可以叫瓶子，这是没有任何违害的。

下面的颂词继续说明这样的道理。

诸所用名乃共同，若于一成于众成，

此者乃为事势理，若破共称亦坏汝。

这里讲，不管有理由也好没有理由也好，凡是涉及到想说意乐的所有名称都是一切法的共同之用。意思就是说，只要以欲说而取名——凭自己的想像力来称呼的话，也就是从可共称的角度来讲，它可以成为一切事物的共同名称，如果在一个法上能够成立这种名称，那么在其他任何法上都可以成立。比如我们用月亮来称呼怀兔者，月亮的名称在怀兔者上如果真的成立的话，那么以正理来观察、分析，实际上月亮这个名称不仅在怀兔者上可以成立，而且在牦牛和大象等所有事物上，也一定会成立。

这是什么原因呢？这就是事物的事势理。事势理就是真正以理来推测的时候，根本没有任何违害，完全可以成立，这种正理就叫做事势理。月亮之名可用于任何事物上是以什么理来成立呢？以事势理成立。如果这一点不能成立——月亮只能用来称呼怀兔者而不能用在柱子或者高压锅等上，而我们却这样称呼（把柱子等称为月亮），那这是不合理的。当然这是从已共

称的角度来讲不合理，而我们在这里并不是从已共称而是从可共称的角度安立的。

而且，如果你们这样承许，其实也毁坏了你们自己的观点。如果一个名称只能应用在一个事物上面而不能应用在其他事物上面的话，你必须要给我举出一个确凿可靠的理由来成立这一点，但是对方根本举不出任何理由。对于月亮只能用在怀兔者上而不能用在瓶子上这一点，对方根本举不出任何理由，最多只不过说这句话：人们的传统习惯是月亮只能用在怀兔者上。而这一点我们也承认——以前只用在怀兔者上，但是将来命名者把月亮的名称用在瓶子、柱子上有什么不可以呢？对方想要给我们举出一个特别可靠的反面依据，那是根本举不出的。所以，对方不能遮破我们的观点。如果遮破了我们的观点，也就毁坏了他们自己的观点，即月亮的名称用于怀兔者上的观点也会被遮破的。这样一来，就逐渐毁坏了所有的世间名言。这样承认的话，那你就是毁坏世间名言者。如果毁坏了所有的世间名言，那我们在这个世间就只有装聋作哑，除此之外就没有办法了。

为什么大慈大悲的佛陀在有关经典里面开许对事物起名称呢？因为，如果形形色色的事

物没有名称，整个世间就混为一体了，最后会导致人们不知取舍的后果。这一点我们肯定不敢承认。

应该说，世间所有事物的名称是凭我们的想像力而安立的。《现观庄严论》等很多相关论典讲到，一切事物以假有的分别和实有的分别而安立。其实很多名称是以假有分别安立的，并没有实在的体性，只不过人们将其耽著为实有而已。如果我们懂得这一点，那对我们逐渐认识空性、认识一切法是如幻如梦的道理会有很大的帮助。

我们学习因明表面上好像只是探索一种名称，分析一种法相，有这种感觉，但是如果深入细致地分析，就会发现其中蕴涵了很多深奥的意义。佛教的任何一部论典不像世间法，对世间法你通过分别念来学习或者研究，得出来的结论仍然是分别念；而佛教的殊胜论典，能逐渐让我们趋入无相的境界，在这方面有直接或者间接引导的意义。所以，大家在闻思因明的过程中不能认为：这只是一种词句上的研究，对我的修行没有什么帮助。不能这样想。一些有缘分、有信心的人，即使是学习因明和佛教中的世间格言，对通达心的本性也是有所帮助的；如果没有信心，即使你整天都听显宗的甚

深中观乃至密法中的无上大圆满等，也不一定能开悟。因此，我们要将信心和智慧结合起来，在此基础上学习，我们才能很好地领会释迦牟尼佛和所有高僧大德所讲殊胜教言的密义。

是故随欲所命名，显然普及一切法，
予以遮破世间害，故违共称即意趣。

所以，根据我们的想像力命名的所有名称，显然可以涉及一切法。意思就是说，我们命名的月亮或者黄牛等这些名称很明显可以用在任何一个法上面。原来以项峰垂胡为理由对这个动物命名为黄牛，现在从可以称呼的角度来讲，显然这个名称可以用在大象或者骏马等其他法上，这没有任何违害。如果有些人对此予以遮破说，月亮只能用在怀兔者上，黄牛的名称只能用在具有项峰垂胡的动物上，对方以除此之外不能使用的论调遮破我宗的话，那肯定有世间共称的违害。为什么呢？因为以理观察后，没有任何理由说黄牛这个名称在别的法上不能用。从将来可共称的角度来讲，不能用的理由是举不出来的。为什么呢？因为命名是凭我们的分别念假立的，而我们的分别念可以将任何一个事物作为对境。这一点以我们自证可以成立，以比量也可以成立。如果你说这一点不能成立的话，那有世间的违害，这是所谓的共称

相违。

这样的解释方法就是理自在、世间当中的明目——陈那论师和法称论师的究竟意趣。他们的究竟意趣是名称不仅对人们已经称呼的法可以运用，而且这种名称在还没有称呼的任何一个法上也可以运用。如果不能运用的话，那就有世间共称违害。

同样，我们称呼金刚道友时也可以这样——什么名字都可以用。比如说这个人本来叫做吉祥如意，我们称他为不吉祥。如果这个道友有点不高兴：你为什么叫我不吉祥呢？我本来叫吉祥啊！我们就可以对他辩论：如果你不能叫不吉祥，那有世间共称的违害。因为吉祥、不吉祥和你的关系，并不像外道所说的那样，名称和事物有直接、自相的关系。如果有这样的关系，你叫吉祥的话，那你的名字是吉祥的，意义也应该是吉祥的；而且除了这个名字以外不能改名。而我们的传统并不是这样的，并且不仅仅是在传统上如此，以理观察的时候也应该是这样的。

法称论师在分析任何一个法的时候，他的智慧都是很尖锐的，任何人也没有办法推翻。这一点，我想每一位学习因明的道友，在分析的过程中都应该有一种亲身的感受吧！

卯三（分析彼等之意趣）分二：一、破他宗之观点；二、说自宗之观点。

辰一、破他宗之观点：

有者将此分二种，术语名言之共称。

因明前派的章那巴论师，将世间共称分为两种：术语共称和名言共称。什么叫做术语共称呢？就是仅仅以事物的名相可耽著，是对名相的耽著不是对意义的耽著。仅以名相可耽著的术语叫做术语共称，比如瓶子、柱子、月亮等，是这样的名相方面的可耽著。然后，什么叫做名言共称呢？所谓名言共称是对决定意义的义反体通过名词、心识可以耽著。一个仅仅耽著名词(名称)，也就是名字上的耽著，这种耽著叫术语共称；另一个是对意义相关的名称进行耽著，这种耽著称之为名言共称，分了这两种。但实际上，这是不合理的。

若尔名言非此义，法相如是前已遮。

你们因明前派这种说法不合理，也就是说，如果名言是以名相可耽著，那就不合理。为什么呢？因为名相用的是固定的词。也就是说，从名相的角度讲不合理。名相、法相、事相中的名相，实际上是事物的专用词，比如说黄牛的名相，它只能代表具有项峰垂胡的众生。而我们所讲的名言（共称）不仅仅限于黄牛，从可

共称的层面来理解，它对任何法都可以适用。因此，你们这样的名言在此处并没有真实的意义，也就是说不符合此中所说的意义。因为此中所说的名称实际上对任何一个法都适用，而你们所承认的这种名相只能适用在固定的具有法相的事物的种类上，除此之外不能用。因此，你们这种名言不符合此处的意义。

“法相如是前已遮”，如果你们认为这样的名相是法相上的名称的话，那也不合理。怎么不合理呢？因为第八观法相品中专门讲名相理由的时候也说了：如果法相和名相是一体，那就有某些方面的过失。可见，因明前派论师认为名相和法相一体的说法在前面第八品中已经遮破完了。所以说，你们因明前派这样的承认方式不合理。

下面，继续对因明前派章那巴等论师的观点进行分析：

谓直耽著之可说，术语共称亦有二。

刚才一个是术语共称，一个是名言共称，但他们又把术语共称分为两类：直接可说的意义叫做总相，从这个角度分是第一种分类；耽著可说的有实法叫做自相，从这个角度分是第二种分类。从自相的角度来分，比如说月亮是真正具有法相的怀兔者，它是自相，从这个角

度分就是耽著可说。我们头脑里面可以出现月亮的总相，从这个角度分就是直接可说（我们前面讲能诠所诠时有四种：真实的能诠所诠和耽著的能诠所诠）。其实，对方认为的术语共称分耽著可说和直接可说两种的说法不合理。

讲时虽有此二种，而应用时无差别。

你们这种说法不合理，为什么呢？因为，尽管讲的时候可以分开，可以分为耽著可说和直接可说，可是这里是运用的时候，那就不能有如是的差别。前面第五品也说过：“讲时分析而精通，入时误为一体得。”所以讲的时候分开自相和总相完全可以，但运用的时候并不能分开，应将它们混为一体。这个道理前面已经讲过，所以说这里不能如是使用。

是故二种之说法，讲成直说耽著误。

由于对《集量论》中宣讲与运用的两种说法没有搞明白，所以他们就误认为：后者是直接可说，前者是耽著可说。但这完全是错误的，就算反过来讲也完全一模一样。因为，这里是以因证成所立的时候，也就是说现在是运用的场合并不是讲说的场合。如果是讲说的场合，你们将耽著可说和直接可说分开也可以，可是我们这里是通过推理来进行论证的时候，也就是说现在是运用的时候，所以自相和共相应该

混为一体。

平时我们对怀兔者取上月亮的名称，其实也是将自相和共相耽著为一体而说的，并没有把它们完全分开。如果完全分开，那除了指示、表示的作用以外，在真正运用的时候这种名词就没办法用。但实际上并不是这样的，这种名词一定要运用，而且运用的时候，其方式通过推理论证也完全是正确的。这样一来，因明前派所安立的观点就完全不符合真正的逻辑推理。

辰二、说自宗之观点：

前者名已成共称，无比量故不可破，
抑或彼无对立方，由此决定故能害。

通过以上分析之后，应该可以成立自宗的观点了。前面也讲过《集量论》中有这么一句话："不共之故无有比量，与名称已成之共称相违，是故彼相违也非宗法。"这句话的前一种说法是："不共之故无有比量"的意思是"名已成共称"，我们自宗认为它是名言已成共称，也就是说它有不共同的原因，名称已经形成了。"无比量故"，没有其他的比量来进行违害的缘故，所以"不可破"。意思就是说，我们对任何法以自己的想像力为主来取名称的时候，有没有一个更高的比量或者更具有理由的比量来进行遮

破呢？没有这种情况。

或者说这种共称无有其他的对立法，也就是说在这个世界上没有其他的现量或者比量来进行妨害，因为这是已经决定了的。在世间要判断任何一个事物的时候，都可以以自己的想像力用这种名称加以说明，因为这是已经决定了的合理现象。这种合理现象在世间根本没有其他违害，其他的世间名言也好，或者说其他的名称，都不会对它有违害。当然，以胜义谛来观察的时候，这种世间共称并不成立。不成立也不要紧，因为名言中它是具有理由的，并且是一种具有力量性的能害。"能害"的意思是说，如果你说不可这样称呼，那就有正量的违害；如果你这样称呼，也就是说对任何一个法用月亮来称呼，那就有理有据。

法称论师在《释量论》的最后一品中，对前面陈那论师的观点也有解释。法尊法师翻译的《释量论释》应该是第七卷，这里面也有说明，方便的时候你们看一下。表面上看来，这个道理并不是很难，但实际上它还是牵涉了很多甚深的道理。因此，法称论师在《释量论》中对它做了解释。

后者说明此共称，比量对境之差别。

后者就是指后面的一段话。它说明什么

呢？意思是说，这里所讲到的世间共称比量的对境有差别。也就是说共称比量的对境不固定，它在任何法上都可以建立；而真实比量的对境有点不相同，比如说用烟来推知火，或者用所作来推知无常，它们的对境已经固定了，不能改变，不能用所作来推知火，这是不合理的。而我们这里，任何法都可以共称，月亮的名称可以加在怀兔者上的缘故，它也可以加在人上，也可以加在黄牛上，什么样的有情法和无情法都可以运用，这一点是对境上面的差别。应该说世间共称的比量的对境不固定，它的范围极其广大，而真实比量的对境是固定的。

若知此理则成立，共称相违智密意。

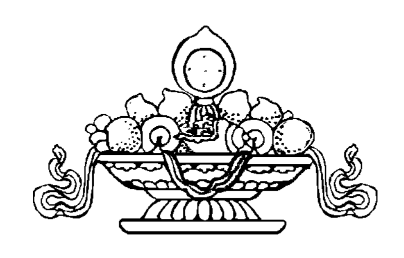
通过遣余的方式我们可以了知，世间上的所有名称都是众生的分别念安立的，这完全成立。这一点成立的缘故，世间共称的比量成立。任何一个人知道这个道理的时候，他对宣说共称相违的智者——法称论师和陈那论师的究竟密意就完全通达了。

通达法称论师和陈那论师的究竟密意，需要两种因缘：对因明逻辑要有很大的信心，并经常去阅读、闻思，这是一种因缘；还有一种因缘，对自己的传承上师和因明祖师要有很大的信心。否则，像现在有些人那样，完全凭自

己的想像力或者以自己的分别念去分析，甚至以审视的目光去研究，那不一定能透彻了解因明的究竟要义。要通达因明的究竟要义，遣余品一定要精通；懂得这个道理之后，还应该不断地祈祷、闻思，这样最终会懂得因明的诸多秘诀的。

全知麦彭仁波切对世间共称从建立和遮破两个角度来进行分析。从建立的角度来讲，像对怀兔者用月亮来称呼那样，世间一切万法都可以运用这种名称。从遮破的角度来讲，如果对怀兔者不能用月亮的名称，那就有世间共称的相违，世间对你会有共称方面的违害。同样的，如果月亮的名称在其他法上不能运用，那也有世间共称的违害。总之，从建立的角度来讲，可以称呼一切法；从遮破的角度来讲，不可以的话就有世间共称的违害。我们在分析的过程中也应该这样去了解。

《量理宝藏论》第十品观自利比量已圆满结束！



第七十九节课

下面，我们继续学习《量理宝藏论》。

当然因明跟其他论典比较起来稍微难懂一点，我听说城市里面的有些道友听了因明以后感觉不是特别好懂。这一点我们也会理解的。因为，长期闻思、长期学习的话，藏传佛教的五部大论应该说不是特别难，但对从来没有闻思过尤其是连一些基本的佛法的知识都没有学习过的人，因明肯定不好懂。我开始的时候也讲过，所谓的因明就像大学的课程一样，以前从来没有接触过因明，尤其是基础方面的知识比较差的话，那就不像我们讲《入行论》、讲《大圆满前行》一样只是讲一些公案、故事，感觉很容易，不像这样的。学因明的有些道友刚开始的时候想：我一定要学藏传因明。刚开始信心比较大，到中间的时候有个别人就倒下去了，很可怜。有些是因为自己智慧的原因，有些可能是自己没有信心。当然也有相当一部分人、尤其是比较聪明的人、对佛教逻辑有兴趣的人，信心越来越大，这也是很好的事。

现在我们讲的是因明当中的第十一品——观他利比量。

戊二（他利比量）分三：一、他利比量之法相；二、补特伽罗之安立；三、辩论语言之分类。

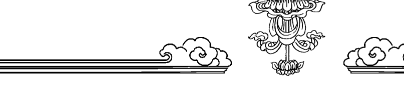
己一、他利比量之法相：

他利比量自所见，于他宣说之语言。

所谓的他利比量实际上是立论者将自己的见解、自己觉知的意义，通过推理的方式在对方面前进行宣说的一种语言。

我们前面也讲过，他利比量不是真正的量，在比量当中真正的量就是自利比量。因为他利比量是我们将自己的见解告诉别人的一种推理的语言。语言毕竟是一种声音，这种声音并不是意识。我们前面讲了，所谓的量必须是一种无有欺惑的识，所以比量应该安立在见解和意识上面，而不应该建立在外面的声音等无情物上面。这样一来，他利比量不成为真正的量。

既然不成为真正的量，为什么还说他利比量是正量呢？这是以因果之间的取名方式而安立的。因为我们通过他利比量来推断的时候，别人的相续当中会由此生起无欺的意识，所以果的名称安立在因上面。因为依靠因（自己的语言）可以在别人的相续中建立无误的推理。比如说“山上应该有火，有烟之故”，通过我们的语言，别人的相续中生起了有火的意识。我们给别人宣说的时候，虽然这是一种语言，但通过



这种语言使别人的相续当中生起正念，因此也属于一种正量。

己二（补特伽罗之安立）分三：一、各自之法相；二、胜负之安立；三、见证者如何建立之理。

这里讲辩论的时候涉及到三种人物——立论者、敌论者还有见证者。他们三者的法相是什么呢？

庚一、各自之法相：

立论敌论见证者，次第立破与裁决。

立论者是说出能立者，也就是说建立自己观点者叫做立论者。敌论者就是遮破对方观点者。比如别人说声音是常有的，敌论者对他辩论，辩论过程中把别人承认的声音常有的观点推翻，间接建立声音是无常的，这样的人叫做敌论者。所谓见证者就是在两者之间没办法分判胜负的时候，通过正确的途径加以分析然后辨别胜负，这叫做见证者。

一般在正规的因明辩论场合中，这三者都具足。当然在平常训练辩论的时候，敌论者和立论者直接辩论就可以了，并不需要见证者。如果是一些大的辩论场合，在辩论的过程当中因为敌论者所发的太过也许立论者不一定承认，这个时候中间没有一个见证者是不合理的，

所以应该有一位见证者。当然，对见证者也是有要求的。比如在格鲁派的一些大的辩论场中，是由一些最大的格西作为见证者。以前上师如意宝去印度的时候，当时在印度北方的一些大辩论场所，上师如意宝和一些大格西坐在法座上作为见证者，前面是立论者和敌论者，敌论者站着（我们在一些辩论的场所当中也经常能看到敌论者一边站着一边对立论者发太过），而立论者坐在前面建立自己的观点。在辩论的过程中，他们的辩论要得以证实必须通过见证者进行分析；这相当于世间法庭上律师之间的辩论，中间也有法官进行分析、判决。这两种在形式上基本是相同的。这里所说的立论者和敌论者的关系，应该是这样的。

一般来讲，立论者主要是建立观点，而敌论者要遮破他的观点。有些讲义说在特殊的情况下辩论当中也有一些错乱的情况。比如说我是敌论者，但是因为有时候对方给我提出一些问题，所以我不得不建立自己的观点，这种情况也会发生。或者我本来是立论者，但是我在建立自己的观点的同时如果对方对我进行遮破，我也会反驳对方：如果是这样的话，那会如何如何……这种反驳对方观点的情况也有。但一般来讲，毕竟你是立论者，你建立自己的

观点就够了，不要太啰唆了。敌论者的话，你不用建立自己的观点，你的观点是什么对立论者来说没有什么，你应该遮破立论者的观点。敌论者和立论者之间应该有这么一个关系：一个是遮破为主，一个是建立为主。这方面的差别大家应该清楚。

庚二、胜负之安立：

辩论双方以功过，实施制服及摄受。

如是而说有胜负，非尔无二论中说。

立论者和敌论者双方在辩论的过程当中对不同的观点进行分析，此时，立论者建立自己正确合理的观点，敌论者对他说过失、反驳他的观点。如果立论者的观点不正确、不合理的话，敌论者通过反驳来进行制服，最后立论者心服口服、不得不承认的时候，可以予以摄受。

以前古印度的时候，外道与内道之间经常有非常大的辩论。我们通过历史也可以看得出来，戒香寺或者那烂陀寺的班智达经常会遇到外道的挑战，如果辩论胜利的话，也就是制服了他们，这些外道就可以变成佛教徒，可以摄受他们。当然对方自己说自己有功德，但最后他所说的功德没有成立，我们通过对他说过失最后使对方失败，这就是获得胜利。通过进行辩论、分析，自方才能获得胜利或者使对方失败。

如果对方说了一些功德，但敌论者没能反驳（没有智慧反驳或没有能力反驳），或者虽然进行了反驳，但是因为自己的教理不足够、不丰富，最后没办法真实反驳的话，那就没有胜负，也可以说互相没有说出过失；或者在辩论的过程当中互相争执不息，这就是辩论没有圆满。

在《诤理论》（《诤理论》是法称论师的一部专门讲敌论者和立论者之间如何辩论的论典，其中讲了二十二种负处等内容）当中讲：如果敌论者已经理解了对方的观点，这样进行反驳才有胜负，否则双方同等、根本不分胜负，这是不合理的。辩论毕竟应该先有一些不同的观点，中间进行辩论，最后一胜一负，这才是比较合理的。

妄言谄诳虽制服，不许彼者有胜负。

如果敌论者通过说一些妄言或者以其他狡诈的方式进行制服，这会不会成为自宗的胜利呢？这一点是不合理的。有些教言也讲过，即使对自己的根本上师也不能用妄言来夸张。所以，我们在与外道辩论的过程当中，也千万不能用妄语。

有些人在辩论的时候，自己实在说不赢，于是在这个过程当中就随随便便说一些妄语，这种做法是不合理的。在《诤理论》中讲到，有些人说：为了保护佛教，诸位正士以谄诳等

方式来制服也是合理的。对此，我们回答说：这样是不合理的，如果以谄诳的方式，或者使用拳脚、武器来打击对方，或者给对方放火等，这些行为并不是护持佛法的殊胜行为，我们并不是用这种方式来维护佛教。在辩论的时候，即使为了保护佛教、保护自己的真理，也千万不能用一些狡诈的行为。如果用狡诈的行为，即使获得胜利，那在因果上也是说不过去的。大家在辩论的时候，语言一定要真实，千万不能有任何虚言妄语，因为这些做法是不合理的。

有些道友在辩论的过程当中，最后自己实在说不出道理的时候就说：在某某经典中有这么一句话……其实经典当中根本没有这句话，公开说妄语，这是不合理的。最后大家一起去翻经典，在哪里也找不到，这个时候他就说：我忘了、我现在头痛、我现在不想说话、我要想睡觉、不要麻烦我……有些人在辩论的过程当中，出现很多狡诈谄诳的现象。这种现象在佛教当中是不合理的。

佛教是以理服人，应该以正理来破斥对方的观点，这才是非常合理的。如果我们的观点正确的话，那么对方就不得不承认；如果我们的观点不正确，那通过各种语言来制服对方也是不合理的。在辩论的过程当中，如果自己的

力气大一点，或者通过少林拳等其他方式来威胁、吓唬对方，那这是不合理的。我们应该通过正当的途径互相辩论，这里不应该出现比力气的现象。如果是比力气，那不叫辩论。所以在辩论的过程当中，大家应该遵守佛教因明方面的原则。

庚三（见证者如何建立之理）分二：一、总说制服与摄受之理；二、分别抉择负处。

辛一、总说制服与摄受之理：

世许夺施制服摄，取舍宗派则承许，
正士折服及受持。

一般世间所谓的制服以及摄受的概念是这样的：比如说我抢夺别人的财产，剥夺他的地位、权力等等，这样作的话，我们说这个人已经被制服了、被降伏了。因为我们剥夺了他的财产、地位、名声……他什么都已经被剥夺完了，这就是所谓的制服，世间人经常有这样的说法。如果我们将地位、财产以及其他的待遇赐给别人，人们认为这就是摄受。不管是国王还是世间任何一个人，制服和摄受的概念就是这样的。

但是在因明的辩论场合当中，摄受制服不一定是给什么东西或者抢夺什么东西，没有这样的说法，而应该说在取舍宗派的原则上，谁

在真正的正理面前说不过去，那么这个人已经失败了；谁讲得非常圆满、有理有据，他的所有道理都讲得头头是道，这个人就已经获得胜利了。

所以我们在辩论和宗派建立的过程当中，并不是像以前古印度有些外道的做法——通过势力来压伏对方。后来西方国家的有些宗教也有这种情况：本来他们的宗教在人间不值得弘扬，但是通过暴君的威望、暴君的信仰、暴君的愚痴，最后获得带有政治性的胜利，这在佛教当中根本不值得赞叹。

佛教的胜利完全是建立在道理上，双方通过对话，自宗完全有合理的理由的时候，对方也不得不承认，这就是胜利；佛教所谓的失败是在道理上说不过去，逻辑上过不了关，最后不得不承认自己失败，这就叫做失败。这里正士（智者）的胜利和失败，并不是建立在对权力或者地位的争夺上。

大家在辩论的过程当中，一定要运用智慧而不是权力与地位。你是法师，我是弟子，法师说了算，所以我还是恭恭敬敬地听你的，今天算你胜利了……在佛教逻辑当中，是没有这种情况的。不管是法师还是弟子，在辩论的时候应该处于平起平坐的位置上进行辩论，这样

才能明确所辩论的意义。如果我们以地位为主、以权力为主，或者以雄厚的财产等为主而进行辩论，那就不属于佛教的正理。

作为见证者，他要在中间进行辨别、分析，所以他一定要了解这一点。否则，他对什么是摄受、什么是制服都不了解的话，就很难胜任。在历史上，萨迦班智达等很多智者在与外道辩论的过程中，都是以平起平坐的方式来进行辩论并最终获得胜利的，这样的历史相当多。

辛二（分别抉择负处）分二：一、宣说合理观点；二、遮破错误观点。

有些在辩论的过程中会失败，失败的道理在这里宣说。

壬一、宣说合理观点：

负处双方共有四，乃知理者之意趣。

首先讲自宗的观点。所谓负处是指失败的地方或者说不合理之处。如果在辩论过程中有负处，那见证者必须要判决：你是不合理的，你已经失败了。按照法称论师和萨迦班智达的观点，失败的地方只有四种：双方各有两种，总共四种。

首先从立论者的角度来讲，有不说能立和说非能立两种过失。因为立论者需要建立他自己的观点，如果他没有说自己的能立，比如声

音是常有，为什么是常有呢？他根本不讲任何依据，那这就是立论者的一种过失。其次是说非能立，比如“声音是无常，因为它是柱子的缘故”，如果他这样说，就是说非能立，因为这并不是真正的依据。又比如“声音是常有，因为它是牦牛的缘故”，他说了一些非常不合理的依据，这是立论者的一种过失。

这两点大家一定要记住，因为我们以后讲对方负处的时候，很多都归纳于我们自宗这两点当中：一个是说非能立，不是真正的依据；一个是不说能立、不说依据。这两者非常关键，大家必须要明确。

然后，对于敌论者来讲也有两种过失。第一种是不说过失，如对方立论者说“声音是常有的，因为它是非所作之故”，作为敌论者，他必须通过自己的智慧进行分析并遮破别人的观点，也就是说必须要说过失，但在这个时候他一句话都不说，可见这并没有敌论者的法相。虽然你已经站起来了，但是你什么话都不说，只念观音心咒，那算不算敌论者呢？肯定不能算。不说过失是不合理的。第二种是说非过失，也就是说一些与它无关的语言。本来对方承认“声音是常有的，如虚空的缘故”，而我们却对他说：你是不是说牦牛是常有还是无常？这

里辩论的主题是声音到底常不常有，这个时候我们却说一些不符实际道理的无关紧要的语言，那这就是说非过，也就是说讲了很多不是过失的语言。这是敌论者的两种过失。

归纳起来，敌论者和立论者的所有过失都包括在这四种过失里面，这一点大家一定要记住。虽然对方的观点相当多，但我们自宗只承认这四种，而且这四种包括所有的负处，这就是理自在法称论师和陈那论师的究竟密意。用我们的语言来解释的时候，他们的密意应该这样了解。

壬二（遮破错误观点）分二：一、破雪域派观点；二、破足目派观点。

癸一、破雪域派观点：

首先说因明前派——雪域派的观点不合理。

立论三二共六过，敌论三二亦有六，
见证有三皆有一，雪域派师许十六。

立论者有六种过失，三种加三种，共六种。敌论者也是二三得六，有六种过失。见证者有三种过失。这样的话就有十五种过失。再加上立论者、敌论者、见证者三者都具有的一种过失，总共有十六种过失。这十六种过失是藏地因明前派——雪域派的论师共同承认的。

下面，我们分析雪域派的十六种过失。对立论者来讲，有六种过失。首先是问而不答：立论者建立声音是常有，敌论者问：你所承认的声音是暂时常有还是究竟常有？遇到这些问题的时候，他就根本不回答，这是立论者的一个过失。其次是未问而答，立论者建立声音是无常这个观点的时候，敌论者没有问牦牛常不常有，立论者反而以没有问的问题对敌论者进行回答，这是不合理的。最后是说敌论者的过失，在这个场合中立论者只要把握自己就可以了，也就是建立自己的观点就可以了，不需要说别人的过失。这是在问问题方面讲的三种过失。

本来立论者要遣除对方给他发出的太过，但在应遣除过失期间他不除过失，敌论者明明对他已经发出了太过，并用论式来进行论证，但他却闭口不谈这个过失，好像觉得自己有这种过失一样，这就是在除过期间不除过失的过失。如果除过失，但以相似的语言来进行回答，根本没有任何依据，这就是作相似回答的过失。还有答非所问的过失，本来敌论者根本没有问的问题，你却进行回答，这就是答非所问。总共有六种，这是立论者的过失。

对敌论者来讲，按照雪域派的观点也有六

种过失。首先是在问的时候应该对立论者进行询问，但是根本没有问，这是一种过失。然后是不该问而问，有些时机还没有成熟，而且有些道理对这场辩论没有任何必要，对这些不该问的东西反而去问，这也是敌论者的过失。还有，提出一些无关的问题，比如对辩论没有意义的问题，或者是上下矛盾的问题，这是提问题方面的三种过失。该说过失的时候不说过失、说一些相似的过失、说不符合实际场合的过失，这是在说过失期间的三种过失。提问题时候的三种过失，说太过时候的三种过失，加起来总共有六种过失。

见证者也有三种过失，首先是不加辨别，本来见证者坐在那里必须要加辨别，但是他不辨别，这是一种过失。

我很小的时候，当时还没有出家，也没有去读师范，好像中学刚毕业，那个时候炉霍寺在一个十五号的日子里举行大法会，他们也安排了一些大的辩论。当时寺院请了帝查活佛作见证者，他虽然没有学过因明，但是当地人对他特别崇拜，很有信心。他和另外一位格西作见证者，帝查活佛坐在上面的法座上，格西坐在旁边。当下面辩论得非常激烈的时候，那位格西尽量去辨别，而帝查活佛一直哈哈地笑。

当时我根本听不懂，因为从来没有学过因明，但是看起来非常精彩，当时也是人山人海地特别多，而且佛教刚刚开放，大家都觉得这样的辩论很稀有。当时有一些老格西，因为他们年轻的时候对辩论就比较擅长，所以在下面辩得特别精彩。辩论完以后，中午我在帝查活佛他老人家面前吃饭，于是我就问活佛：今天这个辩论你为什么不辨别，光是笑？活佛说：有些地方我也听不懂，不过特别好看，所以我很欢喜。像这种，见证者就有不加辨别的过失。因此作为见证者，必须要善加辨别，如果不加辨别，那就是他的一种过失。

然后是颠倒辨别。下面两者在辩论的时候，假如其中一个是我的亲人，另一个与我的关系不太好，我就袒护亲人而判对方输，那就不合理。最后是不符合的辨别，在这个场合中本来不应该辨别（有些地方他们通过辩论自己可以自然而然得出结论），但是他却给予辨别。他们认为这三种是见证者的过失。

然后是见证者、敌论者和立论者三者共同具足的过失。他们认为：在辩论的过程中这三者都必须专注听受，如果心没有专注，那辩论就不能成功，也就是说心专注是三者共同的要求，但是心没有专注的话，这就是三者共同的

一种过失。对方是这样认为的，总共有十六种。

我们分析他们的观点的时候说：

若是负处前含摄，非尔非为所制服，
于见证者无负处，竭力而为太过分。

你们上面所讲到的这十六种负处大多数可以包括在我们前面所讲的立论者和敌论者的四种过失中。如果不是这样，也就是说不能包括在前面四种里面，那就不应该进行制服，因为这些观点是正确的。

再说，你们说见证者也有过失，这是不对的。其实见证者不应该有过失，因为那个时候双方对见证者都已经承认了。确定一位见证者的时候，首先要通过商量：这位法师可不可以作见证者？（当然并不一定非要法师，现在国际上的一些大的辩论会或答辩会当中，就有很多博士以及有一定知识的人作为见证者。）那个时候双方要商量，这个人作为见证者可不可以？如果双方都承认，这个人才能作为见证者，那他说什么就应该算数，如果对他也进行惩罚，那就不合理。你不应该这样辨别吧！这种辨别是颠倒的，它不符合实际，我们对他还要这样制服，那是非常不合理的。

萨迦班智达说：你们因明前派非要说见证者的过失，这是不是太过分了？这样的话，谁



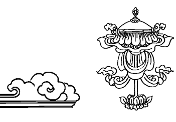
都不敢当见证者了，因为到一定时候见证者自己也已经成了黑人。现在藏地打官司，甲方和乙方共同认定一位法官，法官不会受到惩罚，如果法官也要受惩罚，那就不合理。藏地有一种说法，法官穿着山羊的皮，而他所判决的双方：一方穿着老虎的皮，一方穿着豹子的皮，虽然表面上看来这两者很凶恶，但是他们也必须听穿山羊皮者的裁决。意思就是说，无论怎么样，他也是你们双方认可了的，他的语言必须有价值，你们不应该进行制服。进行制服的话，这场辩论或诤论就不会成功。萨迦班智达的意思，见证者不应该有负处，如果你竭力说见证者一定要有负处，那这种说法就非常过分，一点都不合理。

癸二、破足目派观点：

此科判可分二：略说和分说。在蒋阳洛德旺波尊者的讲义中，略说对颂词没有进行解释，分说中每一个负处都有解释，所以我念一遍颂词就可以了，不用解释，下面广说里面有解释，只不过在前后次第上稍微有不同而已。

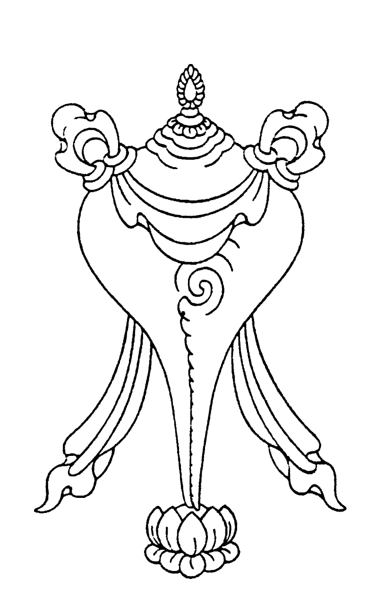
坏宗异宗相违宗，舍宗异因及异义，
不可解义与无义，缺义重言不至时，
缺减增加不能诵，不知以及不能难，
认许他难与避遁，忽视应可责难处，



责难不可责难处，离宗义及相似因，
即是足目本师说，二十二种之负处。
于彼具德法称师，说彼部分非负处，
若是负处可归二。

法称论师说：这二十二种负处里面的一部分并不是负处，如果是负处，上面每一方都有两种过失，那这在双方的四种负处里面可以包括。





第八十节课

下面，我们继续学习《量理宝藏论》。

听说前一段时间，有些电视台的道友和一些大学的老师认为，因明怎么不像《入行论》那样容易，为什么因明这么难懂呢？当然，因明的确比较难,《入行论》等论典和它比较起来，从难度来讲，恐怕不能相提并论。因为《入行论》毕竟是教言性的，我在里面也加了一些简单的公案、故事，这样的话可能会引发大家的兴趣，比较容易接受。而因明纯粹是一种逻辑性的学问，无论在藏传佛教还是在其他佛教中，这都是非常深奥的一种学说；而且有些人以前根本没有闻思过，对佛法从来没有非常系统地学习过，那这种人肯定听不懂。一般来讲，藏传佛教中是这样的：刚出家或者刚开始闻思的时候，在两三年当中要学习一些最基本的知识；过了几年之后，对戒律、俱舍等一些法有所认识之后才可以进入因明的学习。否则，刚开始就接触因明，其中的有些推理和教义会感觉很难懂。

据说有些道友一听，就觉得《因明》跟《入行论》之间的差别很大，甚至听说有些道友一节课当中连一句都听不懂。我觉得，这可能是

自己的根基较钝或者自己没有专注而导致的。如果你从刚开始到最后一直非常认真的话，应该说是没有什么问题的；如果你开始就没有好好听，那么中间听一段恐怕是不好懂的。这就像我们以前学习物理、化学一样，我曾经有过这方面的经验。有一次上物理课的时候，我家里面有人生病了，我大概一个礼拜当中请假断了课，回来之后好长时间对老师所讲的内容根本就听不懂，不知道他到底在讲什么。因为中间有一部分我没有听，没有听的话，我就没办法了知老师所讲的内容。现在有些人不管看光盘或者听课，刚开始就不认真：有时候打开收音机，有时候看一看光盘，这样肯定搞不懂的。不要说佛教那么深奥的学问，连世间的一些知识，你没有按照次第性、系统性地进行学习，恐怕也很难理解。这是我们自己的亲身体会，我想你们很多学过知识的人都会明白的。

因此，第一个希望是，大家以后应该有次第性地闻思。不管听任何一个法，从开头到结尾不要中间半途而废，也不要中间听一段、两段，这样对你来讲是不会有任何利益的。第二个希望是，大家听受佛法的时候不要有厌倦心。有时候遇到一些难题的时候觉得不懂，马上就放下来，世间人往往存在这种情况。因为他们

把大多数的心思放在一些世间法上面，偶尔的时候把心思用在佛法上，那这样肯定不行。我们学习世间法也是这样，你一定要花一定的时间，花一定的精力；如果没有的话，那你不管学什么样的技术，都很难学得成。所以，一定要空出一定的时间来钻研，这是非常重要的。而且，希望大家在学习因明的时候不要怯懦，要具足一定的勇气。

我们在多生累劫当中流浪生死，如今遇到了佛法真的是非常难得，大家应该有珍惜之心。所以，在学习佛法时不能仅仅停留在词句上，应该深入钻研佛法的内涵；并且，应该有次第性地在善知识面前长期听受佛法。长期闻思的力量是不可思议的，只有这样，自相续的烦恼、邪见等不正当的分别念才会逐渐逐渐消失；一天两天不一定有立竿见影的效果，不可能有很明显的收获。因此，你如果不想学佛，那就另当别论了；如果你真的想学佛法，那长期闻思这一点是很关键的。多年以来，我通过学习佛法而深深地体会到：不管是谁，再怎么好的根基，如果把佛法的闻思中断或者没有系统性的学习，那他的修证和对佛法的认识很难得到增上。

现在，世间人把大多数时间用在一些琐事上面，偶尔用一点时间来学习佛法，遇到看不

懂的地方就责怪上师讲得不好，或者认为佛法里面说得不对等等，这样在自己的相续中染上了各种邪知邪见，最后放弃殊胜的甘露妙法，这是非常可惜的。当然，我并不是发现我们这里有这种事情发生，目的是提醒大家，学佛确实是一个漫长的历程，在这个过程当中，你可能要翻山越岭，中间也有一些坎坎坷坷、弯弯曲曲的路要走，在这个时候不能退失信心，一直要勇往直前，只有这样才会最终到达自己的目的地！

下面，我们具体讲足目派的二十二种负处。所谓负处是指辩论的时候对方生起的邪见，或者是他的语言有一些冲突、矛盾、错误的现象，也就是我们应该加以驳斥的对方的失败处。总之，负处就是败处，是应该加以遮止、折服的内容。

我们安立的负处是：敌论者有两种，不说过失和说非过失；立论者有两种，不说依据和说非理的依据。萨迦班智达的自宗大家应该清楚，不管立论者还是敌论者，除了这四种负处以外，其他的安立都是多此一举，没有任何必要。

外道和因明前派的观点与自宗不相同。外道足目派说负处应该有二十二种，而萨迦班智

达认为：这二十二种可以归纳在上面所讲的四种当中，因为有些根本不是负处、不是过失，不应该加以折服；有些虽然是负处，但是没有必要单独安立。

下面，在颂词当中说明负处并进行遮破。

一、坏宗：

所谓坏宗之负处，即是说非能立支。

前面讲的说非能立支和不说能立支这两者，大家一定要搞清楚，不然我们遇到这些名词的时候会迷惑的。一个名词不熟悉的话，永远都是这样的。以前我们学数学等任何一门知识的时候，也是一个名词没有搞懂的话，以后碰到这个词的时候还是不懂，那就很麻烦。所以大家在学习的时候，一定要记住每一个名词的概念。

这里的意思是什么呢？足目派是这样认为的：当立论者提出“声音无常，是根之所量故”这样一个论式的时候，如果敌论者承许共相是根之所量与常有，并对立论者进行驳斥：“根之所量的缘故，声音是常有的。”这样遮破的时候，足目派认为后面的观点对前面是有害的。因为立论者认为“声音是无常，是根之所量故”，而敌论者认为共相是根之所量而且也是常有的，因此认为根所量可以遍及到常法，于是敌论者

驳斥说“声音是常有的，因为根之所量故”，他们认为根之所量可以是常有的。这个时候足目派认为，前面的观点会受到后者的违害，所以这是坏宗之负处。

我们对此分析后认为，尽管敌论者遮破立论者的观点的时候有可能产生怀疑，但不会成为妨害。立论者说：“声音是无常的，根之所量故。”敌论者反驳说：“声音是常有的，根之所量故。”这样的话，声音到底是常有还是无常呢？可能会产生一种怀疑。但是这能不能真正违害前者的观点呢？不一定。因为后面常有的观点怎么会违害无常的观点呢？不会有违害，最多产生一种怀疑。如果产生怀疑的话，那么这就成为不定因，它可以包括在说非能立支当中。因此，你们没有必要单独安立一个负处。

这个道理，我想很多人应该清楚。外道认为这是一种负处，但是我们通过分析后得知，它可以包括在不定因当中。包括在不定因是由于它的依据不充分。所以如果说“声音是无常，根之所量”的话，我们说不定。因为根之所量不仅涉及无常法，而且也涉及常法，所以这是一种不定因。

二、异宗：

所谓异宗之负处，了知遮破归不定。



所谓异宗就是有两个不同的立宗，对方认为其中一个立宗成为另一个立宗的理由、能立。比如前面立论者说：“声音是无常的，是根之所量故。”敌论者已经对此遮破说：“声音是常有的，是根之所量故。”在这个时候如果立论者经分析、观察后认为，诸法能遍及一切而瓶子柱子这些法不能遍及一切，在这种情况下立论者另立一个宗：“如瓶子不能遍及一切法，同样声音也不能遍及一切法。”因为前面的立宗“声音是无常的”受到别人的攻击没有成立，他就举另一个立宗说：“瓶子不遍及一切，同样声音也不能遍及一切。”这种立宗并不能建立第一个立宗，其实也不合理。足目派认为这也是应该折服的，所以安立为负处。

但是作者并不这样认为。为什么呢？因为这种说法是不合理的。怎么不合理呢？瓶子不能遍及一切的比喻说明根之所量只能遍及这一点（无常）而不能遍及常有，所以它成了一种能立而不能成为所立。足目派的观点是，这种在一个所立上面再增加一个所立的做法就是负处。但是我们经过分析后认为，所运用的这种推理实际上并不是所立而是一种能立；而依靠能立来进行论证的话，这不成为两种所立或立宗，所以你们的观点不合理。

如果以这个能立作为所立的因，那这个因就可以包括在不定因当中。比如前面的“声音是无常，是根之所量故”这个论式，对方说“声音是无常”是第一个立宗，第二个立宗是“如瓶子不能遍及一切法，同样声音也不能遍及一切”，如果第二个立宗如果成为第一个立宗的因的话，那就成了不定因。为什么呢？比如说“山上有火，有烟之故，这个时候你说“水的对立法是火”，用这个来论证前面的所立“山上有火”（外道的论典当中有这种比喻来说明），其实这是与所立没有什么关系的不定因。同样，前面说“声音是无常，根之所量故”，然后说“如柱子不能遍及一切，同样声音也不能遍及一切”，你根本没办法用这个推理来论证前者，由此这完全成了一种不定因。因此没有必要像外道所说的那样单独安立负处，而应该安立在说非能立支当中。

这两个破法，大家如果再三分析的话，就不是特别难懂。当然，如果方法搞明白就不是很难懂；如果方法没有搞明白，那不管是因明的哪一个推理，都不是很容易懂。

三、相违宗：

立宗与因等相违，若说立宗无所需，
未说则成因三过，因无过失非负处。

相违宗就是相违立宗的意思。相违宗有两种，一个是立宗与比喻相违，另一个是立宗与因相违。

首先，立宗与比喻相违。比如我们说“声音是常有的，如同瓶子”，声音是常有的，按理来讲应该举一个常有的比喻，像虚空或者无为法，但是他举了无常的瓶子，那么比喻和立宗就是完全相违的。

然后，立宗与因相违。比如说“一切法是异体的，因为会合运用有实法的名称之故”，一切法是有法，异体是立宗，会合运用有实法的名称作为因。如果举了这样一个例子的话，对方认为一切法是异体的（异体指他体），而他体和会合完全是相违的。会合是指一体的东西，他体与会合之间是因和立宗相违。

这两种相违也应该是负处。足目派是这样认为的。

但是这种说法不合理。怎么不合理呢？因为所谓的立宗与因相违和与比喻相违，如果我们用推理来观察，则显然知道第一种比喻和立宗相违是一种不定因。为什么呢？因为“声音是常有的，如同瓶子”，瓶子是无常法，而常有和瓶子之间不会有同品比喻，根本得不到同品比喻，既是常有也是一种像瓶子那样的法在这

个世界上是找不到的。所以说，同品比喻找不到的缘故，它可以包括在不定因当中。如果包括在不定因中，那么就是说非能立支。所以说第一个相违可以推翻，没有必要单独安立相违立宗。

第二个立宗与因相违，实际上立宗不能承认为一体，由此也不承认它所包含的会合是一体，因此没有相违的机会。为什么呢？因为一切诸法如果是他体的话，那么刚才所说的会合的物体也应该包括在里面。因为一切诸法不可能不包括会合物。所以一切诸法是他体，而其中的会合物是一体的东西，如果你能举出来的话，那么这两者是相违也可以说；但是一切诸法既然是他体，那么会合物也肯定是他体的，因此这两者不可能产生矛盾，这两者相违的机会是没有的。足目派认为因和立宗相违——他体和会合相违，但是我们分析后认为他体和会合不相违，既然一切诸法是他体，那会合也是他体，所以不会相违。

再者，你们这样的立宗与因相违是口里说出来的相违，还是没有说出来的相违？如果是口里说出来的话，那在这里就是多此一举。为什么呢？我们下面会讲到五支的推理方法。因明前派认为因、喻、再加上立宗、应用、结论，

总共有五支，自宗认为立宗没有必要。比如说“声音是无常的（立宗），所作之故（因），如同瓶子（喻），如同瓶子是所作性一样声音也是所作（应用），为此证明声音是无常（结论）。”依此论式得出声音无常的结论，对方有这样的观点。但是，对方观点当中的立宗是多余的。所以如果你口里说出立宗是多此一举，没有必要说出来。因为如果你有充分的理由的话，那即使没有说出来，声音无常的道理也可以成立；如果你没有充分的理由，即使说一百遍也没有什么用。它多余的原因就是这样的。

如果你没有在口里说出来，只是在自己的意图中立宗与因相违，那这可以归纳在不定、相违、不成的三种过失当中。而除了这三种过失以外，我们在分析论式的时候并没有别的过失，因此没有必要单独安立。它可以安立在三种相似因当中，没有必要像外道所说的那样单独安立一个负处。因此对方所承许的观点是不合理的。

足目派在印度来讲还是很厉害的，不像现在汉地有些人，自己认为逻辑学得很不错，其实真正的推理根本不会。但是足目派我们可以看得出来，他们的表面上的有些推理还是相当厉害的。自古以来，外道与一些藏传佛教的高

僧大德也进行过辩论。历史上，印度的高僧大德们也经常遇到外道的辩论。但是现在好像外道与内道之间，真正以推理来进行辩论的情况在国内外都比较少。现在大多数人的思想是什么样呢？就是想发展，要挣钱。很多人对真理可以说没有什么兴趣。在全球来讲，佛法的敌论者对佛法进行攻击的情况并不太多的，的确也是：你承认是你的事情，你不承认也无所谓。双方互相排斥的情况有是有，但不是特别多。

但我们作为一个佛教徒，应该了解佛教的这些推理。因为以后在弘扬佛法的过程中，如果遇到外道的攻击，我们就可以以正理来说服别人。但是遇到其他的宗教徒或者非宗教徒时，你不能用前天所讲的说妄语等狡诈的行为来进行制服，这是不合理的，这不是智者的选择。

四、舍宗：

舍宗归属不定中，第二负处乃无义。

舍宗是这样的，立论者首先立了一个宗，后来因为种种原因便把自己前面的立宗放弃了。比如立论者首先说：“声音是无常的，是根之所量故。”于是敌论者进行攻击：根之所量不一定是无常，根之所量应该常有，因为根之所量还涉及总相、虚空等。这样对他进行反驳的时候，他就没办法回答，于是立论者说：



我没有这样说过，谁说声音是无常是根之所量故？我从来没有这样承认过。他马上就变了，足目派认为这就是舍宗。

有些道友也是这样的，没有遇到事情的时候就说：“啊！这个道友已经破戒了。这个道友不好，她是个坏人。”后来管家或法师进行询问的时候，她却说：“谁说她破戒了，我从来没有说过，我根本没有这样说，这件事我不知道。”刚开始的时候她说得清清楚楚，最后一问她，原来的话就变了。所以有时候必须要有证人，如果没有证人，那在遇到违缘或者困难的时候，双方都可能不承认。一般西方国家做什么事情都需要证人，包括结婚也要证人。原来爱因斯坦结婚的时候，他父母不同意，后来他们到别的地方找了几个证人，也举行了一个简单的仪式，因为他们害怕到时候不被承认。可见什么事情都要有证人，这是很重要的。如果没有证人，那就会像这种人，到时候不承认：谁说声音无常是根之所量故？我从来没有这么说过。我不会说这样的话，你放心好了！

足目派认为这是一种负处，因为他刚刚已经承认了，但第二次却不承认，所以应该制服。作者认为，这不应该制服，为什么呢？因为这是对能立还没有生起真实定解的原因导致的：

他先说是根之所量，后来说不是根之所量，这说明立论者对因还没有产生坚定不疑的定解，由此它可以包括在不定因当中。

而且，在他刚开始承认“声音是无常，根之所量故”的时候，你就应该马上说“根之所量不一定是无常”，当下你就应该用你的语言来进行推翻，而到第二次的时候你就不应该说他了，可见敌论者也有一定的责任。或者，当有些道友说别人的过失的时候，你当下就应该说：“这个人不一定是坏人，她不一定破戒，你不应该这样说。”当时她承认的时候你不制服，到后来你才开始制服，这已经迟了。所以，作者的观点是刚开始就应制服，没有必要安立第二种负处，这没有任何实义。

五、异因：

异因如若词圆满，不定未完非负处。

立论者认为：一切别法（别法和总法中的别法）的自性是一体，因为有量之故，就像泥碗一样。他已经肯定了世间中的所有别法全部是一体，因为有量的缘故。敌论者对他进行反驳说：痛苦、快乐等也属于别法，但它们并没有量。这是敌论者用痛苦和快乐等没有量来制服对方的观点。那个时候对方马上就变了，他说别法中有两种：一部分是有量的，这些我承许；而痛

苦、快乐等我并没有承许有量，它们是无量的。有量无量是指具不具足身体，但主要是指具有微尘。他首先承认一切别法全部是一体的，因为有量之故。后来他看自己的观点好像立不住脚，于是就说：我所谓的有量并不是说所有的法，是指个别的法，痛苦、快乐等除开，而其他法是一体，因为有量之故。足目派认为，他在最初的时候没有好好鉴别，已经立了宗，后来才进行辨别，这是不合理的，所以应该成为一种负处。

其实在进行辩论的时候，你确实应该先看看自己是不是已经真正立宗，如果已经立宗，那么后来就不能有很多分析和变化。如果认真观察，就会发现我们在说话的时候往往会有一些不合理的地方。你们可能还记得吧，上师如意宝在课堂上也说过，有一次迦秋喇嘛（一位瑜伽士）到法王那里，他讲了一些现代社会的状况以及古代的历史。当时他说所有陶瓷碗都非常不好，它怎么样让人生病，怎么样对身体不好。一直讲这些，讲了很长时间。讲完之后他突然发现，上师正拿着一个外面画有八吉祥图案的古瓷碗，一个很古的陶瓷碗。于是他的话题马上就转了："不过，古代的陶瓷碗对身体很好。"法王很聪明，马上知道迦秋喇嘛是因为看见了

他的碗，才转变的话题。后来法王在课堂上也说了，古代的碗对身体好，这完全是当面编出来的。其实立论者说话也像这样，刚开始的时候他说一切别法是一体，因为有量的缘故；后来发现别法里面的苦乐等没有量，于是就说：除了苦乐以外，其他的别法都具有量。足目派认为，这也是一种负处。

只要我们稍微进行分析，就可以了知这种说法不合理。原因是这样的，立论者（这里基本上是讲立论者的过失）的语言全部说完了没有？圆满结束了没有？如果圆满结束，那就是前面所讲的能立不充分，也就是理由不充分，所以它可以包括在不定因中。因为你前面说"别法的自性全部是一体，因为有量之故"，并且话已经说完，那当出现苦乐等例外情况的时候，你就没有什么可说的了，因为它们并没有量，所以这是不定因。"若词圆满，不定"，若词圆满就是不定因。

"未完非负处"，没有说完则不是负处。为什么不是负处呢？因为一个立宗可以利用很多因来进行论证，比如声音是无常的，它是所作之故；声音是无常的，它是有为法之故；声音是无常的，它是刹那刹那灭尽之故，等等。同样他们也可以说：一切别法是一体的，有量

之故；一切别法是一体，无量之故，如同苦乐等。所以，在心里的意图或所论证的道理不相同的情况下，对一个立宗可以用很多不同的理由来进行论证，这也不会有过失。

所以可以这样说：论式全部圆满的话，它可以包括在不定因当中，因为能立不完整。如果还没有说完，那现在（这么早的时候）还不能判决，应该再进行观察；在进行观察的过程中就会知道，这并不能立为负处，应该包括在非负处里面。所以，不能单独安立这样的异因。

六、异义：

异义立论不定故，负处敌论非过咎，
由说而言予折服，非为除此之负处。

对方是这样讲的，辩论时口出与本义毫不相干的语言（音同义不同），这也是一种负处。

这一段，在蒋阳洛德旺波尊者的讲义里面有一些括号，里面有“藏文”或“藏文写上”的字眼，意思是在藏文的写法中才能看出所举例子的意义。本来要在括号里加藏文，但后来没有加，就成了这样。比如，立论者举出这样一个论式：“声音是常有的，非所见之故。”在藏文中，“常有”这个词的发音与“推理”是完全相同的，它们是同音词。如果将常有说成推理，那这也是一种负处。

当然，如果从汉语上讲，可能大家更容易理解。比如，立论者举出这样一个论式：“声音是常有的，非所见之故。”本来“常”是恒常不变的意思，但对方光在词句上挑毛病，马上用长短的长来理解，这样的话就与它没有什么关系。这就像一个人说：我的女儿已经出家了。但另一个人却说：你的女儿出嫁了，她嫁给谁啊？她丈夫的名字叫什么？马上将出家混为出嫁来挑毛病。对方认为这种辩论是异义的负处，因为他运用的是没有任何关系的语言——同音词（音同，但意义完全不相同），所以这种说法应该予以折服。

但是这种负处不合理。原因是什么呢？因为，如果是对立论者来讲，这就不一定，它可以包括在说非能立支中，因为它是不定因。比如我是立论者，我立宗说：“声音是常有的，非所见之故。”如果我自己说的是长短的长，这样的话，我的能立就不具足。对别人说的时候一定要具足能立，如果能立不具足或理由不充分，那就应该包括在说非能立支中。如果是从敌论者的角度来讲，本来是说“声音是常有的，非所见之故”，但他将常有的常理解成长短的长，那他所说的过失就不圆满。既然要遮破对方的观点，那就要说一个很好的过失，但

是他并没有说出过失，自己所说的只是一种误解而已，因此它不能单独安立为其他负处，应包括在说非过失当中。

前面所讲的，萨迦班智达对敌论者和立论者分别安立的两种过失，我们一定要记住。因为对方二十二种负处中的大多数，都可以包括在前面所讲的立论者的过失当中，也有部分归在敌论者的过失里面。

七、无义：

无义说非能立支，此外他者实非有。

足目派认为：口中所说的话没有任何意义，就像以字母的顺序来说一样，这就是无义负处。《自释》中也举例说："'嘎喀嘎阿[2]'是'加恰加呀'，因为'打塔打拿'之故。"或者"bpmf是aoe，因为zcs之故。"这样来推的话，谁也不知道到底在推什么？这是从字母方面来讲的。其他方面也可以说，比如："你是中国人，因为美国人的缘故，就像新加坡人一样。"这样说的话，别人也不知道到底在说什么。

其实，这种负处没有必要单独安立。对立论者来讲，它可归在说非能立支当中，因为他说的理由一点都不充分，并没有说出真正的依

[2] 藏文字母发音，下同。

据。因此，单独安立的意义一点都没有。

八、不可解义：

不可解义非义名，摄于说非能立中，
具义说三敌论者，不解绝非立论负。

足目派这样认为，如果说了三遍还不懂，那就是不可解义，它应该是一种负处。比如，立论者明明说了三遍：声音无常所作之故、声音无常所作之故、声音无常所作之故。但敌论者：啊？啊？说什么呀？一直听不懂，或者听不清楚。这是不可解义的负处。

萨迦班智达分析说，将这种情况单独安立为一种负处不合理。为什么呢？因为，作为立论者来讲，如果他故意说一些不共称的名词，比如本来应该讲"声音是无常的，所作之故"，但是他故意用一些我们根本不懂的英语、日语，或者虽然是中国语，但用的是中国语中的从来没有听过的古文。很明显，他在故意刁难，那肯定听不懂。或者他以速度特别快的语言来说，导致别人根本听不清楚。原来我们学院有一位堪布，他辩论的时候声音特别快，大家都听不清他在讲什么（这是我去另外一位堪布那里，听到这位堪布在磁带中提他的名字，我才知道的）。他的话根本听不懂，谁也没办法了解。或者他有其他的目的，用其他理由来进行论证，等等。依靠



这些语言实际上并不能理解它的意义，所以这些可以包括在说非能立支当中。

如果他一五一十说得非常圆满，而且很有次第性，里面的内容讲得非常细致，比如“声音是无常，所作之故，如同瓶子”，一个字一个字讲得清清楚楚，但是敌论者并未听懂。一遍不懂可以说两遍，最多说三遍，如果还不懂那就说明敌论者太笨了。这是敌论者的负处，不应该是立论者的负处。

九、缺义：

缺义诬赖无关语，归属非能立支中。

足目派声称：说出前后毫无瓜葛的一些抵赖语言，比如前面说的是“柱子是无常的，所作之故”，但是后面却说“柱子是无常的，虚空的缘故”，像这样说一些没有任何瓜葛的抵赖语言来故意刁难，就是缺义负处。

我们可以这样说，这不应该单独安立为一种负处，因为它是理由不充分，应该包括在说非能立当中。

十、不至时：

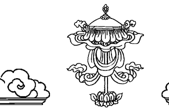
不至时即序颠倒。如若解义非负处，
若不解义则归属，说非能立支之中。

足目派这样认为，如果论式言词的顺序颠倒，那就是一种负处。但萨迦班智达认为，顺

序上颠倒不一定是负处。如果能了解意义，那就不是负处，比如金质的黄色瓶子和黄色的金质瓶子，因为这两种语言完全可以表达所要表达的内容和意义，所以不是负处，而是正确的语言。假设不能理解它的意义，那就应该包括在说非能立支当中，没有必要再单独安立一种负处。






第八十一节课

下面继续讲二十二种负处。

十一、缺减：

缺减二支之过失，无立宗等非负处。

我们下面会讲五种支，五种支是比喻、立宗、因、应用和结论，总共有五种。足目派认为如果这五种条件中一个条件不具足就不算真因，这也是负处。而且，以世亲论师为主的印度因明前派的诸多论师也认为，利用推理的时候必须具足这五种支。

但是自宗不这么认为。按照我们的观点，如果应该具足的二种支没有齐全才成为过失，因为这样就不能理解论式的意义。我们在第十品当中也讲过："宗法成立相属定，即因无误之法相。"我们讲自宗因的法相的时候，第一个条件宗法要成立，第二个条件它们同品和异品之间的关系要确定。如果这两个条件已经具足，那才是因的无误法相。我们只承认二种支，宗法、同品遍和异品遍（关联确定）要具足。也就是说五支当中的比喻和因一定要具足，在五种支当中其他的三种是多余的。这一品的下面也会说这个问题："五支立宗与应用，结论三者属多余。"五支中的立宗、应用、结论这三者是多

余的。

这样一来，自宗认为前面所承认的立宗等三者不具足并不是过失，因为即使这些没有也可以懂得意义。如果不是过失，那就不该成为负处。因此对方认为的缺减负处是不合理的，因为立宗等三者是多余的缘故。

十二、增加：

增说摄于非能立，汝之观点非负处。

足目派是这样认为的，在进行推理的过程中如果该建立的道理已经建立完毕了，再在这个上面重新增加因或者比喻，那就是多余的，这也是一种负处。比如说"声音是无常的，所作之故，犹如瓶子，犹如柱子"，在论式中讲两个比喻的话，外道认为是多余的，这是增加负处。或者说"声音是无常的，是所作之故，是有为法之故"，引用两种因的话，外道认为这也是增加负处。

我们对此怎么回答呢？按照我们的观点，佛教因明学的论式是固定的，它的逻辑是很严密的，在没有必要的情况下增加比喻和因是一种负处，但是这没有必要单独安立负处，它可以包括在说非能立支中。而对足目派的观点来讲，这不会成为过失。为什么呢？因为你们特别喜欢胡说八道、胡言乱语。外道将根本不需

要的五支也认为是需要的。当然，外道的五支跟因明前派的五支还是有很多方面的差别。外道没有这样严密的逻辑，因此从对方的观点而言，增加一些因和比喻不会有什么过失，不应该成为负处。所以说“汝之观点非负处”，以你们的观点来看这很难称为负处。

现在世间上有很多人在学哲学、学逻辑，我在与这些大学生交往的过程中，往往感觉到他们的逻辑思维能力一点都不敏锐。为什么呢？因为他们的推理并没有可靠性，他们在讲话时经常都是用“我觉得如何如何”这样的推理。虽然他们上过大学，读过研究生，但这些人在对佛法和世间法判断的过程中所运用的很多推理是不完整的。学过因明的人和没有学过因明的人在交流的时候就会发现：没有学过因明的人始终认为，这个也不对那个也不对，原因是他们往往以单方面的道理进行论证。其实，这就是我们所说的不定等相似因。因此大家在与人交往或辩论的过程中，一定要以比较严密的逻辑来推断，这是非常重要的。

十三、重言：

重言词重非过失，义重归摄非能立，

彼亦论式立为过，长篇故事非为错。

对方认为重言也是负处。这个分为两个方

面：一个是词句上的重复，比如“声音是无常，声音是无常”，一个词句重复两遍的话，外道认为这是声音上、词句上的重复；另一个是意义上的重复，比如说“声音是无常之法，声音是毁灭之法”，这样词句虽然没有重复，但是意义重复。诸如此类的词句和意义的重复应该安立为负处，对方是这样认为的。

而我们自宗认为，词句的重复没有必要单独安立为负处。为什么呢？因为如果它的意义也重复的话，就包括在意义重复当中；如果意义没有重复光是词句重复，实际上问题不是很大。为什么呢？因为在有些意义不重复的情况下词句重复也是有必要的，比如说：你高兴就高兴吧，看就看吧，吃就吃吧，住就住吧。等等，里面也间接隐含着另一种意思。所以从词句上看好像是一种重复，但是意义并不重复。

噶当派的有些教言也说，如果是讲一些重大的事情，意义和词句即使重复也不矛盾。比如在有些情况下为了引发别人的注意，就说：请你注意！请你注意！等等。有时候，词句和意义的再次重复也很有必要，因为它有强调的作用。

上师如意宝的《忠言心之明点》当中就有类似的情况，在讲闻思修的时候用了三个颂词。



这是因为修行特别重要，所以讲完后，为了再次强调就又用了一个偈颂。当时上师讲，按照一些传承上师教言，一般来讲我们的语言最好不要有重复，说每一句都要重复两遍才能完成，这也是语言上的一种过失；但是在有特殊必要的情况下，语言和意义重复也并不会有矛盾。而在阐述论式的过程中，语言和意义的重复就成为过失。正在进行因明的推理的时候你说：无常无常或者看吧看吧，这种方式是错误的，因为因明的逻辑是比较严格的。虽然这可以成为论式的一种过失，但是不管从敌论者或者立论者来讲，它可以归属在我们前面已经安立的四种过失当中。

如果是长篇小说或者比较复杂的问题，你为了说清这个道理，在见证者面前再次宣说也不会成为负处，不会成为错误的语言。有些比较重要的事情或者一些理论性较强的道理不一定三言两语就能表达出来，这时详细说明也不会有任何过失。所以，对方所安立的重言负处也不合理。

十四、不随说：

不随说若敌论者，未说立论之诸言，

非过需说未宣说，则摄不能难之内。

足目派认为，在大众场合中立论者已经说

了三遍，对方应该清清楚楚听懂了，但是对方什么话都没有说，一言不发，这是不随说负处。比如我说“声音是无常的，所作之故”，已经说了三遍，而对方一点反应都没有，一直在那呆着，这就是不随说。外道的意思是，我说了“声音无常，所作之故”后，对方应该马上跟着说一遍“啊，你说声音无常所作之故”，跟着说完了以后，他再对我进行提问。如果对方没有跟着我说，就有不随说的负处，外道是这样认为的。

但是我们观察后认为，所谓的不随说对敌论者来讲也不一定成为过失。为什么呢？因为我们在前面并没有这样的承许：立论者说三遍，然后敌论者也跟着说三遍，就像老师给学生教书一样学生也跟着老师念三遍。如果有这样的承许的话，我跟着你念三遍然后再回答也是可以的。但是没有这样承许的缘故，所以不会成为过失。

如果需要说的道理没有再次宣说，当然这是一种负处，但是它可以摄在不能难当中。不能难是对敌论者和立论者都可以用的一种词语，对敌论者来讲可包括在不说过失当中，对立论者来讲可以包括在不说能立当中，除此之外不会有什么过失。

其实在辩论场合中，除了一些特殊情况外，是不用随说的。在有些特殊情况下，对比较关键的问题可以随说，比如说我是立论者，我承认太阳从西方升起来，这个时候敌论者害怕到时候我不承认自己的立宗，所以通过随说对我的观点加以证实：这是你说的啊！你说太阳是从西方升起来的，你要记住啊！你不要变啊！在这种情况下，对方再次给我说清楚也是可以的。

如果没有这种情况，对方说什么你跟着重复是没有必要的。虽然在有些特殊情况下随说也是可以的，但这毕竟是特殊情况。我们并没有承诺你说一遍后，我先原原本本跟着说一遍然后再进行回答。我们没有这样承认过，所以这根本不是一种负处。即使是负处，也包括在前面所讲的敌论者和立论者两种负处中；除此之外，没有必要像你们所说的那样，单独安立为不随说的负处。

十五、不知义：

不知义于敌论者，非为不能难之外。

外道的意思是这样：立论者说了他的观点后，见证者已经懂得了这种观点，而敌论者却未能听懂。比如说“具有项峰垂胡的动物是黄牛”，这个时候见证者已经明白了立论者所说的

意义，但是敌论者还没有听懂，外道认为这是不知义负处。

但是我们对他分析，其实这跟前面的不随说一样，就敌论者而言这不会成为一种负处，为什么呢？因为这并不是不能难（不说过失）之外的过失。

见证者已经懂了立论者的意思，在有必要说的时候敌论者却没有说，这是不说过失。不说过失可摄于自宗安立的敌论者的两种负处中。也许他没有能力对立论者答复，也许他不愿意答复——心情不太好所以不愿意开腔（有些人不管是辩论也好辅导也好，在心情不好的时候什么话都不想说，只是：嗯，嗯，是吧）。也许是举不出过失，也许是不想说，但不管怎样都包括在不说过失当中。

敌论者的任务就是要说过失，因此不知义已经包括在不说过失中了，没有必要再单独安立一个负处，所以对方的观点不合理。

十六、不能难：

不能难者属不说，能立支抑不说过。

对方这样说的，比如双方正在对像“声音无常，所作之故”诸如此类的问题进行辩论的时候，其中的一方，不管是敌论者还是立论者，应该对另一方进行回答，但是他并不回答，只



随便唱诵其他的道歌或世间歌曲，这就是不能难的负处。本来，两人之间辩论得非常激烈，一方提出来的问题应该得到另一方的重视，可他却只是唱歌，根本不管对方的观点，所以这也成为负处。

本来在短暂的辩论时间当中，心不应该这样散乱，但我们有些道友在辩论的时候，也经常作其他的事，或想其他的事。按照对方观点，这是一种负处。在辩论的时候应该集中精力把心思放在辩论的问题上，要好好进行分析，可是他一直唱一些其他的偈颂，这显然不合理。虽然不合理，但我们认为这没有必要单独安立为不能难的负处，它可以包括在不说能立或者不说过失当中。如果是立论者，就是不说能立，因为他根本举不出任何理由，只做无关的事——唱歌；如果是敌论者，那就是不说过失，因此没有必要单独安立。

通过上述分析，我们就可以看出：佛教逻辑的的确确是非常殊胜的，只要我们懂得这种道理，在任何一个辩论场合中一定会获胜；但是，如果我们不懂佛教的说法，能不能战胜对方（尤其是外道），那就不好说了。所以我觉得，学习因明、中观等论典之后，对佛教的道理应该会生起信心。

十七、避遁：

避遁真实非负处，有狡猾归不能难。

对方是这样说的，辩论的时候本来应该向对方发过失，但这个时候他却说“我现在不空，没有时间”，或者说“我生病了，不行了”，然后马上放弃辩论，这就是避遁的负处。对方认为，本来不该放弃，但他却说不空或生病而逃避，在辩论场所当中这绝对不行，所以这应该是一种负处。

我们认为，这并不能单独立为负处，应该一分为二地分析。如果他真的遇到了生命危险，或者戒律受到威胁，真的有一些不得不承办的事情，那他说不空等也是合理的，因为这个时候和别人辩论并不是很重要。如果他在这个辩论场所待下去生命有危险，那他肯定不空。所以，这不应该安立为负处。或者说他真的病了，得了急性阑尾炎，实在忍不住，马上要找救护车，病得这么严重的时候，你还给他加上一个负处的罪名，这是不合理的。所以，真的病了的话，他就可以这么说，因为这是事实。可见，这种情况并非负处，因为它是事实，不应该加以折服。

在辩论的过程中，如果一方觉得另一方的言辞特别尖锐，自己实在没有能力对付，于是

便以狡诈的行为假装："啊，我得病了！啊，不行了！你不要给我说话，我想睡觉，我已经打瞌睡了。我马上要走了，你等一等，我不行了。"在这个时候搞一些小动作，那这种情况就是他的负处。不过，虽然是负处，但也没必要单独安立。如果是敌论者，因为他不说过失，所以包括在不说过失当中；如果是立论者，就包括在不说能立当中，所以说没有必要单独安立。

十八、认许他难：

认许他难知不知，依次不定不说过。

认许他难从知与不知分析，依次是不定与不说过，我们是这样回答的。

对方认为，在辩论的过程中，立论者说"你是盗贼，是士夫的缘故"，如果敌论者对此回答说"你也是同样的或者你亦是"，这样回答，那说明敌论者已承认立论者是盗贼，而且也间接承认自己也是盗贼。因为立论者说"你肯定是偷盗者，你是士夫的缘故"，但敌论者并不说其他的话，只说"你亦是"。你亦是的话，那其实是说不仅我是盗贼，你也是，因为"亦"字里面已经隐含了我们两个都是盗贼。这样的话，敌论者便将自己的过失归咎于立论者，可见这是一种负处，它叫做认许他难负处。

对他们的这种观点，我们驳斥说：这个问

题还需要分析。如果是士夫就成了盗贼，那么你（立论者）也成了盗贼，应该这样回答。而足目派认为：立论者说"你是盗贼，是士夫的缘故"的时候，敌论者不应该说"你亦是"，不能这样说。对此我们回答说：是士夫的缘故就成为盗贼，那立论者自然也就成了盗贼，可见敌论者这种说法是合理的；但这一点立论者不承认，因为士夫不一定全部是盗贼，那这种因就是一种相似因。可见，我们光用士夫的因来证成所有人是盗贼并不成立，我们应该对他说不一定。

如果敌论者不知道这是一个相似因，那当然是一种负处。本来这种推理是相似因，但你（敌论者）却认为它是真实的因，那你自己就承认自己是盗贼了，而且也承认别人是盗贼，就是说把这种过失推给了另一方，可见这是一种负处，包括在不说过失当中。

十九、忽视应可责难处：

忽视应可责难处，辩双不能难中摄。

如果立论者运用一个相似的因，而敌论者无力观察，也实在没办法将它推翻，便断然舍弃，那这就是忽视应可责难处的负处，对方是这样认为的。

我们可以这样说，这种负处可以包括在不

能难当中。如果是立论者，就可以包括在不说能立当中；如果是敌论者，那可以包括在不说过失当中。因为，如果真正是一种相似因（不定因、相违因等），而且敌论者无法反驳、不能观察而断然放弃，那就可以包括在上面所讲的两种过失当中。可见，没有必要单独安立忽视应可责难处这种负处。

二十、责难不可责难处：

责难不可责难处，唯不能难之负处。

足目派认为：本来对方没有什么过失，但另一方却故意给他妄加过失，也就是通过势力、通过辩才把过失强加在对方身上。别人本来没有讲过有过失的词句，但另一方却故意这样说，所以这成为一种负处。本来对方没有过失，但却给他增加一些过失，这就是责难不可责难处的负处。

我们回答的时候可以这样说，这并不能成为负处，因为这是自己没有能力推翻对方的观点，所以这种实在没有办法的情况并不是不能难以外的负处，它应该包括在上面所讲的不说过失和不说能立当中。因此，这没有必要单独安立为一种负处。

二十一、离宗义：

彼者所谓离宗义，摄于不说能立支。

比如，外道数论派认为，有的东西不会毁坏，无的东西不会产生。也就是说，他们首先从实相的角度讲：凡是有的东西就不会毁坏，而没有的东西也不会产生。这就是他们宗派的宗义（观点）。然后他们又说了两种与之矛盾的观点，在主物当中一切都可以显现，也就是说没有的东西可以从主物当中产生，而有的东西也可以坏，也就是融入自性（主物）。这显然已经离开了他们的宗义，所以这是一种负处（离宗义的负处），足目派是这样认为的。

我们进行观察，其实它可以摄于不说能立支当中，因为他们的说法前后矛盾。因此，没有必要单独安立离宗义的负处。

二十二、相似因：

相似之因为负处。

对方这样认为，前面所说的不成、不定和相违三种相似因是一种负处。

我们对之回答，相似因立为负处千真万确，这并没有什么错误，但是这些全部可以包括在说非能立支和说非过失当中，没有任何必要单独安立。

可见，上面所讲到的足目派的二十二种负处都不合理。还有，如果这样分，因为世间每一个人的说话方式都不同，那立出来的负处就



有千千万万、无边无际，所以这没有任何必要。如果这样安立，那二十二种肯定不够，所以我们应该归纳，前面也讲了归摄很重要。实在没办法归摄的，可以单独安立分类；如果能归摄，就应归在它的种类当中。因此，足目派所说的二十二种负处不合理。

下面讲相似的能破——似能破。

分的话，似能破有二十四种，这包括在下面的三个偈颂当中。这些内容都比较好懂，因为似能破全部是相似因，主要从立宗、因和比喻三方面进行分析。所以我只给大家简单提示一下，你们自己看讲义。其实，似能破的道理在《集量论》中也有，《观理论》中也讲得比较清楚。现在的因明书，比如沈剑英的《佛家逻辑》、《因明学研究》等等，这些书对部分道理也讲得比较清楚，大家可以参考。因此我在这里不详说，大家自己分析就可以了。

值遇未遇相似因，恒常无说与未生，
果法同法及异法，分别无异与可得，
犹豫知义及应成，皆是集量论所说。

以上有十四种相似能破，这在陈那论师的《集量论》中讲得非常清楚。《集量论》已经翻译成汉文，方便的时候我给大家讲一下，这些相似因并不是特别难懂，讲完了以后大家应该



会明白的。

观理论谓增与减，言说未言及正理，
各喻所立无常作，生过相似似能破，
如是所许二十四，陈那已破法称置。

前面《集量论》中讲了十四种似能破，这里《观理论》中又讲了十种似能破。这样，《观理论》和《集量论》所讲的似能破全部加起来，总共有二十四种。这些似能破，陈那论师已经从不同的角度遮破完了，所以法称论师在《释量论》中没有再遮破。

其实这里的似能破比较容易遮破，比如说：“海螺声是无常的，它是勤作所发之故，如同瓶子。”本来这是一个正确的论式，但敌论者陷入了一种没有意义的状态当中，他诬陷说：你们刚才所承认的“海螺声是无常的，它是勤作所发之故，如同瓶子”的观点不合理，怎么不合理呢？请问：因和所立之间的关系是接触还是不接触？如果因和所立之间的关系是接触，那么就像江河水和海水融为一体一样，成了不可分割，这样就没办法证成。如果它们是他体（不接触），那么就像声音是眼睛的所取一样，永远也不能得到正确的结论。他们以这种方式来进行辩论。大家都知道，因和立宗之间是依靠遣余来进行破立的，不可能一一观察接触还

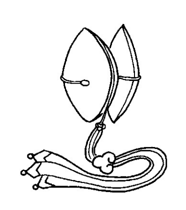
是不接触。可见，对方所说的这些道理与正理没有任何关系，完全不相符。我们通过这种方式很容易就能遮破对方的观点。

我这里只以值遇、未值遇为例，象征性地提示一下，之后你们自己看书，蒋阳洛德旺波尊者的讲义里面讲得比较清楚，但里面只讲了对方的观点并没有进行遮破。遮破的道理在《量理宝藏论自释》中讲得比较清楚，《集量论自释》、《观理论讲义》也讲得非常清楚，我们以后肯定会了解这些道理。

总结偈：

未知此等似能破，讲说诸大论典者，
多数未了前观点，故乃笼统分开诠。

如果我们没有了解上面所讲的二十四种似能破，那在讲解一些大的论典，像《集量论》、《正理门论》等这些论典的时候，就有一定困难，尤其会对对方的观点不清楚。其实，对方这些观点我们现在用得并不是特别多，不太清楚也没有大的问题。所以萨迦班智达在这部论典中，只是大概地宣说了二十四种似能破。



第八十二节课

下面，我们讲辩论语言的分类。

己三（辩论语言之分类）分三：一、由补特伽罗而分类；二、由必要而分类；三、由论式而分类。

庚一、由补特伽罗而分类：

三种人有六说法。

三种人是指立论者、敌论者和见证者，这三种人在辩论的时候有六种说法。对立论者来讲有建立自宗和除过失，敌论者有询问和说过失，见证者有裁决和分析，总共有六种说法。

一般在比较正规的辩论中，敌论者应该遵守自己的规矩，立论者和见证者也是同样，在辩论的过程当中不能一直互相插嘴、互相提问，各人有他自己应该遵守的规矩。

立论者首先要建立自己的观点，我承认声音是无常的或者中观自续派的观点是正确的，等等。建立自己的观点的时候，敌论者给他发太过，说他的过失，说他所立的宗不合理。在这个时候，立论者就开始遣除过失，此时不能啰啰唆嗦地说很多，因为自己毕竟是立论者。如果你是立论者，那在因明辩论中别人运用论式的时候，如果你觉得他的观点合理（比如别人

说“声音是无常，所作之故”)，你说“承许”就可以了；如果你觉得他的观点不合理，那只有三种回答，要么说“相违”，要么说“不成”，或者说“不定”。一般来讲，在非常如法的辩论场合中，除了这八个字以外，立论者不会说很多。

现在有些辩论场所，你说一句我说一句，双方争来争去，其实这是立论者和敌论者之间的关系没有处理好。当然，在陈那论师和法称论师的因明当中也说，辩论双方偶尔互相探讨、互相分析也是可以的。但一般来讲，尤其是大的辩论场所，立论者的语言是很少的，只说“承许”、“不成”、“不定”等等，除了这些以外不会说很多的。归纳起来，立论者的任务就是建立自己的宗派和排除别人所发的太过。这就是立论者语言的范畴。

敌论者对立论者有进行询问的权利。比如对方说“声音是无常的，根之所量故”，敌论者可以问：你说的是五根的所量还是意根的所量？在有些问题上可以对立论者进行询问，这对敌论者来讲是允许的。因为有些人的说话不清楚或者他的观点有点模糊，这时敌论者可以对他询问。问完之后就开始驳斥对方的观点，开始说过失：你这种观点是不合理的，为什么呢？然后就开始用论式遮破。所以说过失主要

是敌论者的责任。

而立论者一般没有必要说过失。因为他是建立自己的观点，只要这个成立就可以了。比如我说“前世后世是存在的，这没有任何违害”，当我建立这个观点后，敌论者站起来对我反驳。如果他反驳不了我，那不用说他的过失，我已经胜利了；如果他能反驳我的观点，那我已经失败了。立论者应该是这样的。

或者换一个角度，对方作为立论者，你站起来和对方辩论。如果你非要说不可，或者你想说得不得了，那你可以说：“不不不，在这个问题上你如果持这个观点，如果认为你的观点能站得住脚，那你坐下来，我对你进行辩论。”然后你变成敌论者，开始对他进行反驳，真正的因明辩论应该是这样的。

见证者有两种责任，一个是裁决，一个是分析。裁决是指两者辩论到最后，结果谁输谁赢应该由见证者来抉择。尤其是在一些大的辩论场所，双方所辩论的内容比较多，见证者为了不忘记应该把前面的问题记录下来再进行裁决。在有些地方他要分析：你刚才说得不对，你刚才这样建立自宗不对，应该是这样的……对此进行分析，是见证者的任务。他不可能站在敌论者的角度对立论者发太过，这是不合理

的；或者他站在立论者的位置上，让敌论者给自己发个过失等等，这也没有必要。因为三者的分工是很清楚的。

当然不管外道内道，有些辩论不一定完全用论式进行，通过一些道理来说服的现象也是比较多的。自古以来，很多修行人在辩论的时候，就是通过一些道理来说服对方。现在世间上很多的研讨和辩论，也往往是通过道理来互相交流的。

佛教中有这样一个故事，有一位僧人的辩才很不错，有一次他到一个外道的施主那里，那个外道的施主正在前额上敷牛黄，然后又在头上戴贝壳，做一些这样的仪式。僧人问他：你在干什么？施主说：我为了把凶恶的事变成吉祥而做一些吉祥的仪式，这样做之后，自己的一切就会变为吉祥。僧人问：用什么样的方法才能吉祥？施主说：第一，用牛黄可以得到吉祥。僧人问他：用牛黄得到吉祥是不是有点不合理，你把一点点牛黄敷在头上不一定能吉祥，因为牛黄如果真的能带来吉祥，那在牛的胸腔里面牛黄一直是存在的，但是牛却经常被人们宰杀或食用，牛黄并没有遣除这些凶恶之事，所以你暂时把一点点牛黄敷在头上能不能遣除恶兆啊？当时，那个外道没办法回答。僧

人又问：你还有什么样的方法能带来吉祥？外道说：海贝被海浪冲到海边后，因为天气炎热而死亡，它所剩下的贝壳也是吉祥物。僧人说：这也不一定成了吉祥物，因为虽然海贝昼夜都生活在贝壳里，但是也没有依靠它获得吉祥，最后还是遭到死亡，因此你现在暂时戴在头上怎么会得到吉祥呢？僧人这样一说，外道也没办法回答。

当然，我觉得这是僧人以一种方便对外道进行的破斥。如果真的按佛教的观点来看，这些吉祥物应该有一些吉祥的缘起，不一定因为牛黄在牛身上没有能起到拯救的作用，所以在人身上也起不到吉祥的作用。当然我们没有必要站在外道的角度来辩护，但实际上有些缘起的确是不可思议的。比如药物或者一些特殊的物质有不可思议的缘起，这些缘起结合的时候就能得到一些利益，这种现象是有的。

还有一个辩论的故事。以前有一位瑜伽士住在山洞里面已经很多年了，最后他散乱的头发上住有很多的小鸟——鸟窝筑在他的头上，洞口和他的脸上连有很多的蜘蛛网，他一直这样住在山洞里。当时有一个人派了四个人到瑜伽士那里去辩论，准备收服他。虽然这位瑜伽士对因明的论式不是特别懂，但是他的修行境

界很高。那四个人到瑜伽士面前的时候，一看他穿的狼皮的毛全往外翻，有一个人就问他：你为什么反着穿衣服，这不符合自然规律。瑜伽士说：这非常符合自然规律，原来狼皮在狼身上的时候毛都是朝外的，不是朝内的；如果我们把衣服毛往里翻（像现在的有些衣服那样），这才是不符合自然规律的，而我的穿着跟原本的规律非常相合（现在大城市很多人的衣服的毛全部都是往外翻的，跟牦牛一样，这可能符合自然规律吧）。另一个人害怕他们辩不赢，就说：好吧，我们不说这个，我们还是在佛教的精华方面辩论吧。瑜伽士说：对佛教的精华，我们的分别念到底能懂多少呀？萤火虫的光不可能测度太阳的光芒，佛法是不可思议的，我们以分别念来衡量是特别困难的。这个人也哑口无言了。后面两个人对他的修行等方面也进行辩论，结果瑜伽士无作的修行和智慧完全胜伏了他们的分别念的言词。所以我们有些人什么修行境界都没有，光是在因明的道理上寻伺，虽然能立出一点论式进行辩论，但是在有些境界相当高的修行人和瑜伽士面前就显得特别的脆弱。

总之，现在世间中真正的辩论跟因明逻辑的规律应该是完全相同的。立论者、敌论者和见证者这三者齐全就可以对问题的胜负作出抉

择。所以从补特伽罗的角度，我们安立六种分类。当然辩论的方法是多种多样的，自古以来辩论的规矩是相当多的，但总体来讲应该这样来理解。

庚二（由必要而分类）分二：一、建立自宗之语言；二、破斥他宗之语言。

辛一（建立自宗之语言）分二、一、真论式之分类；二、似论式之分类。

壬一（真论式之分类）分二：一、运用语言之方式；二、论式之作用。

癸一（运用语言之方式）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

宣示三相真论式。

这里真正的论式是指具有三相齐全的能立语言，这就是它的法相。

因明当中有主要的八种事，这因明八事在本论刚开始的时候也讲过，它们是现量和相似现量、比量和相似比量、能破和相似能破以及能立和相似能立，总共八种事。陈那论师在有关因明论典中说，所有因明的内容全部可以包括在这八事中。我们在第九品当中讲了现量，间接已经说明了相似现量；第十品当中讲了比量（自利比量），间接已经说明了相似比量；在第十一品当中主要讲能立和能破，讲能立和能破

的时候也顺便论述了相似能立和相似能破。总之，我们在学习因明的过程中，这八种事是非常重要的。

下面破他宗分两个方面，一个是破前派的观点，还有一个是破雪域派观点。首先破因明前派，这个因明前派不是藏地的而是印度的，像世亲论师、清辩论师等是印度的因明前派。印度的因明后派是陈那论师和法称论师。在有些观点上，两派之间也有一些差别。虽然陈那论师所学的因明也是世亲论师传下来的，但是后来在上师的开许下，在有些因明观点的问题上对前派也有一些破析，与前派相比有一些不同的特点。

子一（破他宗）分二：一、破前派观点；二、破雪域派观点。

丑一、破前派观点：

五支立宗与应用，结论三者属多余，
周遍不全故非理。

一般来讲，因明后派（法称论师的自宗）的正确论式有立宗、同品周遍、异品周遍，这三者齐全叫做正确的三相推理。以三相推理完全能说明一个隐蔽物的实相。而印度的因明前派认为三支不够，应该要五支才完整。

我们在这里破因明前派的观点：你们的五

支有多余和不全这两大过失，该说的没有说到，不该说的反而却说了很多，所以因明前派所承认的五支（相当于五相推理，我们承认三相，这里支有相的意思）是不合理的，而三相推理才是合理的。

对方是怎么说的呢？比如“声音是无常的，所作之故，如同瓶子，如同瓶子是所作一样声音也是所作的，由此可以证明声音是无常的”，该论式有五种支。他们认为，第一支“声音是无常”是立宗；第二支“所作之故”是因；“如同瓶子”是比喻；这三支表面上看来跟我们的三相没有什么差别，但实际上在认识上有一定的差别。在这三支之上再加上“如同瓶子是所作声音也是所作”，他们认为这叫做应用；“由此证明声音是无常”是最后的结论。我们学过的世间逻辑学中的大前提、小前提、比喻跟因明前派的观点比较相似，尤其是很多现代的逻辑学认为，最后得出的结论很重要。他们在这方面跟因明前派的观点有相似的地方，但也不完全相同。

其实，对方的这种说法是不合理的。我们对此进行分析：第一，有多余的过失——立宗、应用、结论这三者有多余的过失。为什么呢？因为按理来讲，所作的因能不能在声音上面成

立是宗法所应用的事，但是这里所谓的声音并没有确定宗法的事；无常本来是一种立宗，但是立宗应该与因之间有一种关系，要确定一个关系，但是这里并没有确定——是所作则决定无常这一点是不决定的，这两者之间的关系没有确定。那么这在对方补特伽罗的面前，是不成的自性（即不成因）。即使说出它，也不能生起符合事实的了达；就算是没有说出，依靠使用理由本身也能证明，因此纯属多余。所以，你们的立宗没有必要。而且，应用和因这两者有重复的过失：因为应用是“如同瓶子所作一样声音也是所作的”，因是“所作之故”，两个所作有重复的过失。最后的结论和立宗也有重复的过失：在结论“由此证明声音是无常”中，无常已经有了，而立宗“声音是无常”中也有无常，这就是重复。因此因明前派的五支论式虽然说的很多，但是有许多重复的地方，这些是多余的，没有必要。

第二，有缺少的过失。虽然你们讲了一个比喻“如同瓶子”，但是这个比喻上面没有确定周遍的关系，这是很关键的。按照我们的观点，必须通过比喻确定周遍的关系，否则比喻没有意义。比如“声音是无常的，所作之故”，如果是所作则决定是无常的，如同瓶子；如果不是

无常则决定不是所作，如同虚空。我们的所作与无常之间建立了一种周遍的关系，而只有通过这种关系才可以将“声音到底是不是无常”的问题抉择清楚。而你们没有将“凡是所作决定是无常”的关系确定，只是说如同瓶子，在瓶子上面所作与无常之间周遍性的关系没有确定好。这样一来，因明前派五种支的论式有欠缺的过失。

对方该说的没有说，不该说的道理反而说了很多。因此，因明前派的五支论式既有欠缺的过失也有多余的过失。所以，自宗不承认五支。以上，萨迦班智达根据法称论师的观点遮破了因明前派的观点。

下面宣说，藏地雪域派论师所认为的两支论式也有不合理的地方。当然，两支论式的推理方法全部是有关藏文文法方面的一种推理，我们用汉语来推的话，恐怕在理解上并不是那么顺当，但是大概的理解方法，大家了解一下也是可以的。

丑二、破雪域派观点：

二支亦用第三格，及第五格引立宗。
设若立宗未言说，语未圆满故需问。

雪域派（藏地因明前派）的论师认为，通过两种支也可以说明，诸如“声音也是所作”等。

它这里，“声音”是宗法，“也是所作”是得出来的结论，也是因。对方说：这里应用了第三格，也就是“已所作”的“已”。也用了第五格，第五格是原因词，也就是“由所作”中的“由”，由是来源词，“从”的意思。

藏文文法中有一到八格，也有一到七格。“格”相当于在汉语语法的词组中起关联作用的虚词，比如说：我和你之间用哪一个格？用“的”字的话，这是相连的词；我以蔑视的眼光看你，这个“以”表示引出动作。可见，有些格表示关系，有些表示动作，有些表示时间，有些表示分析，有些表示原因，等等。藏文文法中有很多虚词的缘故，每一个词组都有不同的意思，而且各有不同的表示方法。

在这里，对方以用了第三格和第五格的原因说二支论式是合理的。但我们说，你们这种说法不合理。为什么呢？因为，不管你们怎样应用第三格和第五格，语言都会引生立宗；而如果立宗没有直接说出来，那你们的语言还没有圆满，仍然需要问。怎么问呢？比如前面讲的“已所作”和“由所作”，已所作的话，后面还有什么？也就是已所作以后包括什么？不得不这样问；由所作的话，所作完了以后还有什么？可见，按你们因明前派的观点，语言并没



有结束。如果没有结束，那判断一个问题就不可能，因此对方还需要继续询问。如果还要询问，这就也说明你们的观点还没有圆满完成。又比如“已吃饭”和“由吃饭”，已吃饭的话，吃饭完了做什么事情？由吃饭的话，那后来要做什么？在藏文文法中，这样的语言还剩下很多道理没有说完，但翻译成汉语就没有藏文那样让人特别容易理解，但是大概的意思还是可以表达出来。

藏文和汉文是两种不同的语言文字系统，所以有时候表达方式（前后的顺序）不变动就不能正确表达。如果按照藏文原原本本表达出来，那就会像我那天所说的一样，比如“灰灰红的打”，在藏文里面这样说是可以的，但汉语却不能说“灰灰红的”，只能说“红色的灰”，“打”（打是抖的意思）也不能放在后边说，动词应该在前面。但是藏文中很多形容词都放在后面，动词也放在后面，而且这样说也很舒服。因此，有些词句没有改变文法而直接说出来就不合理。有些汉族人学藏语，仅能背几个词（动词和名词）就生硬地说“ra[3]糌粑”（吃饭），先用吃，后用糌粑。虽然汉文中动词放在前面说“吃饭”

[3] 藏音，吃的意思。







很好，但是，如果按照汉文的语法顺序而用藏语说ra糌粑，那就不知道在说什么。有些藏族人学汉语也是这样，他把动词放在后面说“饭吃”。所以，如果没有通达其他民族的文法和语言，而运用这样的语言文字来沟通就有一定的困难。

现在很多翻译也是这样，闹很多笑话。但以前并没有这样的情况，一般是藏地的罗扎瓦（译师）和印度的智者结合起来，根据各民族的语言和文字进行抉择，所以这种翻译非常好。但现在很多人并没有这样，只是自己想什么就写出来，这样就经常有一些笑话出现。

子二（立自宗）分二：一、于愚者前论证方式；二、于智者前论证方式。

丑一、于愚者前论证方式：

愚前应用简与繁，二者先后无差异，
复加末尾结束词。

在辩论的过程中，根据对方的情况，我们可以采用不同的论证方式。首先是愚者，当然如果是太笨的愚者那肯定没办法用因明的论式，因为连基本的知识都不懂，那怎么辩呢？就干脆不要辩论了，没办法嘛。但这里的愚者是指并不是特别聪明，但也算比较不错的人。哪些方面不错呢？比如说“在瓶子上面只要所

作成立，那一定是无常”，这个道理他明白。但是，如果是所作，那不管是声音还是柱子，总之一切万法都决定是无常，这样的理念他还没有完全了达。在这样的人面前需要用语言简单、内容丰富的两支齐全论式来进行论证，因为这能让他真正想起三相推理的意义。

这种方式有两种途径，一种是以同品遍与宗法两者具同品关系的语言来进行论证，如云：凡是所作全部是无常，如同瓶子，声音也是所作。这个论式具有两支，第一支是“凡是所作全部是无常，如同瓶子”，这个是同品遍；然后，第二支是“声音也是所作”。这是以具同品关系的语言来论证的。另一种是以异品遍与宗法具异品关系的语言来进行论证，如云：凡是非无常决定不是所作，如同虚空，而声音是所作。这是以异品关系的语言来论证的。前面的语言也好，后面的语言也好，它们完全能让对方明白，因为对方并不是特别笨。但从最聪明的人的角度来讲，他还是比较笨，因为他原来虽然知道在瓶子的范围内只要是所作就是无常，但是在跟声音等结合起来应用的时候，他就不是特别明白。鉴于这种情况，我们如果运用了这样的理论，那对方就会认为这是合理的。

其中，所作的因和两种周遍无论谁在前面、



谁在后面都可以，这没有什么关系。但最后最好都加上一个结束词，这是萨迦班智达的意思。当然藏文当中有结束词，但译成汉文的蒋阳洛德旺波尊者的讲义里面并没有用。比如说“凡是所作一定是无常，如同瓶子，声音也是所作也”，后面有一个结束词“也”；或者说“凡不是无常绝对不是所作，如同虚空，声音也是所作也”，后面也有一个结束词“也”。虽然在藏文中这是最好不过的，但是在汉文里面，无论是辩论的语言，还是书面的文字，在后面也加上一个“也”字的话，就变成不伦不类了。“也”作为句末的语气词，一般是出现在古汉语里；如果我们在现代汉语里用，那就不太适宜，比如“你吃饭了没有？”“我吃饭了也。”或者说“柱子是无常也，瓶子是所作也”，等等。这样说的话，就与习惯不符。而藏文却不同，这样很好，因为藏文文法的圆满词比较多。这里的意思是，在后面有一个这样的结束词就会比较圆满。总之，在愚者面前应该这样建立。

丑二、于智者前论证方式：

在智者面前只用一个因就可以了，不用立宗、也不用比喻，这是智者前的建立方法。

于智者前唯凭因。

只要是所作就决定是无常，对方已经说出

来了。当然，如果对方没有说出来，虽然他心里面比较明白，但他到底承不承认也就无从判断。在承认只要是所作就决定是无常的人面前，我们只说一句“声音也是所作”，那么声音是无常的道理他就完全会明白，不用再啰唆。所以，在非常有智慧的人面前并不需要三相全部说出，只说一相就可以了。比如我知道这个人很会做生意，这方面他很精通，那他肯定知道金子的价值很昂贵，这时我只要在他面前说“这枚戒指是金子作的”，他马上就会知道这是很贵重的物品，它们之间的关系他当下就能忆念起来。我不用说“这枚戒指非常珍贵，因为它是金子所作之故，如同什么什么”，这没有必要，因为他完全知道它们之间的关系。在这种人面前，我们只说出因就可以了。

子三、除诤论：

谓与集量之虚词，分析而说诚相违。
彼乃第三格所摄，是故无有何相违。

对方这样认为，前面你们已经说“利根者面前只应用一个因就可以了”，但是陈那论师在《集量论》中并没有这样说。《集量论》中是这样讲的：“欲求令他者，如自生决定，依宗法相属，说所立弃余。”想令别人像自己那样获得定解，必须要用宗法、相属与所立，也就是

说这三者必须要具足。《集量论》里面已经说得很清楚：第一个，同品遍、异品遍的相属关系很重要；然后是宗法，因在所诤事上面成立的宗法；还有所立也很重要，这三者必须要具足。可是你们在这里说只要一个因就可以了，那跟陈那论师的观点不是相违吗？因为在《集量论》的教证里面是用虚词的第三格“与”将相属和所立联系在一起的，意思就是说宗法、相属与所立三者不能离开。这样的话，这个观点如何解释？

我们可以这样回答：“彼乃第三格所摄”。虽然“与”字在中间有连接词的作用，但是第三格是指以相属包括所立。我们是以“所作之故”来论证的，其实所作里面已经包括了无常的所立，因为对方是比较有智慧的人。如果是有智慧的人，那肯定了知所作就是无常的道理；这样，所作与无常之间的关系其实已间接说明了，因此第三格已经完全被摄持了。所以，陈那论师《集量论》的观点跟我们这里所说的观点绝对不会有任何相违，你们就不用担心了。

癸二、论式之作用：

令他生起果比量。

我们以这种论式在敌论者的相续中能产生果比量，因为这个是因比量。为什么这么说呢？

因为它毕竟只是一种语言。我们把自相续中存在的这些道理通过语言表达出来，敌论者听到后，在其相续中就会生起真实的量，所以因立果名叫果比量。我们在刚开始讲他利比量的时候也说了，跟自利比量比较起来，这毕竟只是一种语言，所以这是从果名安立在因上的角度来讲的。

依靠这样的他利比量，对方的相续中能产生真正的量。比如我们说“柱子是无常，所作之故”，这样的语言是我们的口里面发出来的，别人懂了这个道理，然后也通过语言表达出来，那对方心相续中原来不知道的道理现在已经生起来了，也就是说对符合事物真相的实际道理生起了决定，这就是一个真正的量。所以，它的作用应该是让别人的相续中生起真正的比量或者说真正的道理。

壬二（似论式之分类）分二：一、法相；二、分类。

癸一、法相：

运用错误之能立，即似论式之法相。

运用不正确的能立就是似论式的法相。也就是说，前面所讲的三相不齐全的论式就是相似论式的法相。

癸二、分类：



义理思路语言分，相似论式亦三种。

相似论式分三种。第一种叫义理有过，比如三相不齐全的论式："声音是无常的，它是非所作之故。"这样三相不齐全的论式在意义上有过失，这是义理上的过失。第二种叫做思路有过，虽然三相已经齐全了，但是敌论者不能完全理解它的内容。前面讲自利比量的时候也说过：虽然语言方面没有什么过失，当时用的论式也是三相齐全的，但是对方并没有完全接受，根据对方补特伽罗的意乐来讲这是不成或者不遍，这叫做思路有过的论式。第三个是语言有过失，尽管对方了知了三相，但是用词不当，当时语言说得不清楚或者论式用得不如法，等等。这是用词不妥当的过失。

通过这样的三类途径，相似论式也有三种。义理有过失在前面的自利比量中已经分析得很清楚了，在因明的辩论场合当中，这种决定有过失。他利比量当中分析了思路有过失和语言有过失两种，当然这应该根据补特伽罗的不同意乐以及辩论的场合等来安立。

总而言之，我们辩论的时候，一个是意义不要有过失，然后是不要有狡诈的心。为了避免这些问题，大家都应该站在非常公正的立场上来进行辩论，所以思路最好不要有过失，也



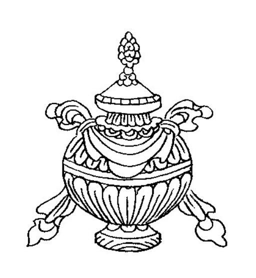
不要口是心非，应该将心里面想的在口头上说出来。说的时候，不管是说别人的过失，还是除别人的过失，都应该站在公正的角度进行交流。通过这样的辩论，在自相续中一定会生起很多智慧，也会认识很多事物的真相。

辩论确实能打开我们的思路，如果没有辩论，那修行人对佛法的认识就显得软弱无力：不但自己心里面对很多道理没有生起真实的定解，而且对别人的观点进行驳斥也没有能力。所以我始终觉得，学了因明以后这个人好像真的已经增加了生命力一样，有一种活力。不学因明的话，跟别人说话也好、交谈也好，特别吃力；尤其是辩论的时候特别心虚，不敢开口，害怕别人把自己说得一塌糊涂，以后不好意思抬头见人。

但是你对因明有所了解的话，不管学什么样的知识都会很有把握。自己有一些怀疑，也可以通过因明的论式来进行思考；而且思考的空间也会越来越扩大，小小的问题也不可能把自己逼得特别痛苦。现在很多居士或有些佛教徒，因为因明和中观没有学，小小的一个问题就解决不了，被缠得不行，特别痛苦。到底这样作是合理还是不合理？自己越来越畏缩，最后像小虱子一样，对佛教方面的很多道理怕得

要命。其实，你真正以因明来进行辨别的时候，应该会有很多思路而且思维的空间会越来越大。当然也不能太扩大了，有些学因明的人已经变成了寻思流浪者，什么都不承认，这个通过辩论来遮破也可以，那个也可以遮破，甚至把这种眼光放在遮破业因果上面，什么都不成立。这是过遍，已经学得太过分了，这不合理。

历代的高僧大德，他们的智慧真的是广如虚空，非常了不起，但是他们在取舍因果等细节问题上却非常非常注意。这些方面，上师如意宝也给我们留下了很多殊胜的教言。所以，大家在业因果和人生无常等道理上不要以寻思分别念来进行抉择，不然就太过分了。就像现在外面的很多治学者，他们认为自己很有智慧，于是全部用分别念来进行抉择，结果上面的天堂和下面的地狱都不承认，除了自己的家庭以外什么都不承认，那这已经完全成了一种邪见。



第八十三节课

下面，继续讲他利比量。

我们知道，所谓的自利比量是通过三相推理在自相续中对某一个事物的隐蔽分获得定解。自利比量主要有三种：果因、自性因和不可得因。通过这三种因对任何一个事物遣除怀疑，生起定解，这就叫做自利比量。他利比量是自相续已经对某个事物有所认识、有了定解之后，这样的意义通过所宣说的语言让别人的相续中生起定解，这就是他利比量。

我们前面讲了，自利比量实际上是一种定解，通过因在自相续对某个法生起正见。比如原来我对柱子的无常有所怀疑，而通过三相推理进行论证之后认识到，柱子决定是无常的。这种决定存在的意识或者智慧就是自利比量，因为它决定是一个正量。然后，如果想让别人了知这样的正量，那我就要给别人宣讲。不过，虽然我已经承许了这个道理，但是别人不一定承认，这时我就要通过语言来与别人进行交流、沟通，让他产生定解。那么这种交流的语言就叫做他利比量，大家应该清楚他利比量的概念。

我们已经讲了建立自宗之语言，分为真实的论式和相似的论式，在相似论式中我们讲了

一些能破的语言，今天讲破斥他宗的语言。

辛二（破斥他宗之语言）分二：一、真能破；二、似能破。

壬一、真能破：

说过而除邪思维。对境本体用词分，
故真能破有三类。

这里通过说过失的方式来遣除别人的邪思维和邪知邪念，这就是能破的法相。

真能破是指原来别人不知道自己有如是的过失，而通过我们的语言论证（说别人的过失）之后，别人了解到自己的过失或者遣除了相续中的邪念，这叫做能破。能破从对境方面分有三种，从本体方面分有三种，从用词或者论式方面分两种，总共有八种。

第一，从对境的角度来分有三种：说法相有过失的能破、说因有过失的能破和说所立有过失的能破。㈠、说因有过失的能破：比如别人立一种因"柱子是无常的，非所作之故"，这其实是因有过失的一种推理，而能破斥这种推理的语言就叫做说因有过失的能破。这里能破自己没有过失，但是能破的对境（也就是所破方面）有过失，因为别人用的因是相似因，所以在因上面发太过，这就是说因有过失的能破。㈡、说法相有过失之能破：比如将人的法相安立为

具有项峰垂胡，这是以黄牛的法相作为人的法相了，那这在法相上是有过失的，而能遮破它的语言就叫做说法相有过之能破。㈢、说所立有过失之能破：我们前面讲了很多外道内道所承认的所立，比如"柱子是常有的，所作之故"，这在所立上是有问题、有过失的，所以能破斥这种所立的语言叫做说所立有过失的能破。这些是从对境方面分析的。

第二，从本体方面来分析也有三种。㈠、说义理有过失：对方在论证的过程中意义上存在着矛盾，比如声音承认为是常有的、非所作的，这些是义理上存在矛盾，谁也无法认可。㈡、说思路有过失：虽然义理上没有什么矛盾，但是立论者的思维方式与正常的方式不相同，这是以思路有过失。㈢、思路和意义都没有过失，但是所用的语言不恰当，因此在语言上面有过失。这三者是在本体上有过失。

这里说对境成了能破的对境，本体也已经成了能破的对境。从本体上分的话，凡是我们讲过失全部可以包括在意义不合理、言词不合理或者思路不正确中，从语言的角度来讲应该是这样的。而这三种也可以分别在每一个对境上安立。这样一来，在因有过失上又可以分为三种：说义理有过失的能破、说思路有过失的

能破以及说语言有过失的能破；在法相有过失上也可以安立三种；在所立有过失上照样也可以安立三种，这样一来总共有九种能破。虽然在这里分了六种，但如果我们将这两者结合起来，会有更详细的分类，也就是说将对境与本体互相对应，则可以产生九种类别。希望大家在分析的过程中，要注意这一点。

但是不管怎么分，我们不能认为能破有过失，能破自己绝对是正确的，之所以讲有过失是因为能破的对境——所破是错误的。比如说有三种武器：杀人的武器、杀牦牛的武器、杀山羊的武器。其实，在武器自己能杀的本体上是没有什么差别的，但是因为它的对境有三种，所以武器也可分为三种。同样的道理，根据所破错误的角度不同，能破也可以对应有不同的类别。总之，我们无论如何也不能认为能破有过失，如果能破有过失那就破不了所破，所以不管是哪一种语言，能破本身是没有过失的，但是对境或者本体是有过失的。

第三，在语言的方式上有自续能破和应成能破两种。在这里，我们千万不能将此处的自续因和应成因与中观中的自续因和应成因混为一谈。因为在因明当中，根本没有涉及到中观应成派和自续派问题，这两个只不过名词相同

而已，意义上是完全不相同的。如果有些道友在辅导的时候说，中观自续派的推理是什么什么样的，然后就用离一多因等进行论证的话，那就大错特错了，因明中的这二种因只不过在词句上与中观的两种因相同而已。总之，这里能破所用的论式要么是自续因要么是应成因，以这两种因进行遮破就是能破因。

自续因和应成因这二者，在运用论式的方式上有一定的差别。自续因是这样的："是什么什么，因为什么故。"比如说"柱子是无常，所作之故。"这里用的是自续因。如果我们用应成因的话，那就是："柱子应成无常，因为所作之故。""应成"有一种在别人面前发太过的味道，大家从词句上也能知道这一点。而在自己或别人面前建立或者以比较温和的语言论证的时候则是："柱子是无常的，因为什么什么之故。"别人通过这种论式，就能知道这个道理。如果我在别人面前进行论证，而且论证的态度是让别人不得不承认（要么以因[量]来承认，要么以承许来承认），这就是应成因的推理。有些人对某一个道理是承认的，以这种承认作为理由，让他必须承认另一个道理，这叫做应成的方式。所以应成因和自续因，一方面内容上有差别，一方面论式运用的方式及词句上也有一定的差



别。

刚才讲的是真能破，下面讲似能破。真能破是正确的，它能破掉对方不合理的观点。似能破则不能破掉对方的观点，只是表面上看起来是能破。比如说有两种老师：真正的老师和假老师，真正的老师能将弟子或者学生带入智慧的领域，一些假老师虽然表面上挂着老师的名字，但实际上他不能起到老师的作用。能破实际上也有这种差别。

壬二、似能破：

似能破过不说过。

所谓似能破，其实对方本来是有过失的，但是他说不出过失。原因可能是各种各样的：有些是害怕别人生气所以不说过失，有些是自己说不来，有些害怕说了以后别人威胁自己。总之，似能破就是对于过失不说为过失。

外道藏地个别师，虽作定数不合理。
即不说过说非过，详细分类不可思。

外道的一些宗派和藏地因明前派的有些论师，对似能破的数目安立了各种各样的定数。我们前面也讲了外道的二十二种负处以及个别论师对似能破的数目、义理思路语言有过等，安立了各种各样决定的数目。但是这些定数实际上是不合理的。怎么不合理呢？因为，如果

引用一个真正的因而自赞毁他，或者说一些无关语言，或者用一个相似的语言来进行遮破（不管说真因也好非真因也好，总之有无量无边的语言），那二十二种当中根本没办法归摄这些。

实际上，对于立论者运用真因而自赞毁他或者说牦牛的法相不全等任何一个语言，你都可以说出各种各样的过失，不要说有二十二种负处，二百二十甚至二万二千也不能完全包括所有的过失。因为众生的分别念是无量无边的，乃至众生的分别念没有灭尽之前，他的语言可以变为各种各样。如果凡是不能圆满解释自己所立的语言都承认为似能破（负处），那这样的语言多得不得了，因此根本不可能有最终的定数。所以，我们应该对似能破进行归纳。

如果归纳，就应该像法称论师所讲的那样：从敌论者的角度而言，似能破可以包括在不说过失和说非过失两种中。因为说能破是敌论者的语言，立论者只是遣除过失就可以了，破对方的观点并不是立论者的主要的责任，他只要建立自己的观点就可以了，他的分工就是建立自宗。而敌论者光是在自己心相续中有一个正确的观点还不行，必须要破掉对方的观点，如果没有破掉，那就不是敌论者了。所以对于敌论者来讲，一定要遮破别人的观点。在遮破别



人的观点的时候，要看你的能破是相似能破还是真能破，如果是相似能破，那全部可以包括在不说过失和说非过失里面。

如果你在这两种负处内部再分，那最终的数目会多得不可思议。比如说“柱子是无常，非所作之故”，如果在对这个道理安立的说非过失和不说过失内部再分的话，那在这个论式上你可以安立无量无边的过失。比如说很多与它无关的语言，或者讲一些长篇的故事，说一些政治经济的话题……其实，这些全部可以包括在说非过失中。然后不说过失也有种种原因：因为生病了不说过失，心情不好不说过失，因为今天特别忙不说过失，下雨以后特别开心不说过失，下雨以后特别伤心不说过失，我要提水所以不说过失，我要吃饭不说过失……我讲一天可能也讲不完。所以，如果按照因明前派个别论师的观点来安立，那所有的所知有多少数目，不说过失也有如是多的数目，但这没有任何必要。而按照自宗观点，一切过失包括在这两种当中就可以了。不管是这两种过失中的哪一个，不说过失也好说非过失也好，我们说这是似能破就可以了，除此之外再没有必要安立很多了。

这里直接破除了他宗的不合理观点，间接

已经成立了自宗的真实观点。下面讲由论式而分类。

庚三（由论式而分类）分二：一、自续论式；二、应成论式。

自续论式前已说。

我们在前面第十自利比量品中，对自续论式已经讲得非常清楚了。自性因、果因、不可得因这三种因就是自续因，也就是说三相齐全的推理是自续因的法相。

自续因和应成因的概念和有些道理在《解义慧剑》当中讲得比较清楚。在沃巴活佛的《见解和宗派辨别论》里，也讲了很多这方面的道理。我们应该知道什么叫做自续因，三相齐全的推理就是自续因。

下面讲应成因。

辛二（应成论式）分二：一、应成之安立；二、答复方式。

壬一（应成之安立）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

癸一（破他宗）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

子一、宣说对方观点：

我们要知道，对方因明前派承认十四种应成因。而应成因和自续因的概念下面会讲得比

较清楚。对方的观点是这样的：

谓应成四分十四，诸雪域派如是许。
能遮不能遮遣中，真似应成各有七。
六种与半不招引，第七之半则招引。

这里讲十四种应成因。因明前派很多论师这样讲：从大体上分应成因有四种，对这四种再分总共有十四种。

具体是怎么分的呢？他们认为首先分四种：因遍俱不成、唯因不成、唯遍不成和因遍俱成。他们认为所有的应成因包括在这四种当中，这是根本的分类。

对这四种他们举例说明：

其一、因遍两者俱不成，即因也不成、周遍也不成，比如在佛教徒面前立论说“声音是常有故应成非所量”，很明显这个论式的因——声音常有不成立；而且，在佛教徒面前常有和非所量两者怎么会有周遍的关系呢？绝对不会有。因此“声音是常有故应成非所量”的道理不合理，这叫做因也不成立、遍也不成立，因遍两者都不成立。

其二、唯因不成，如云：“声音是常有故应成非所作。”而前面是“声音是常有故应成非所量”，这两个都用“应成”来进行论证。但这个论式中，仅为“是常有故”不成立，因此这是

唯因不成立。

其三、唯遍不成，如云：“声音是所量故应成常有。”这个论式的周遍不成立，这与前面讲的推理方式完全相同。

其四、因和遍两者都成立，他们认为这分四种：因和遍都以量成立（因遍俱依量成）、因遍俱依许成（“依许成”是依承许成立，但依量衡量不一定成立）、因依量成立而遍依许成立、因依许成立而遍依量成立。

刚才讲根本分类有四种，而四种中的第四者又分四种，其分基不算，这样总共有七种。因为前面有三种，第四种又分了四种，所以总共有七种。

这里有一个关键问题，在应用应成因的时候，大家一定要知道“应成”的含义：对别人不愿意承认的有些道理，我们可以根据他自己的承许而使得他不得不承认。以这样的方式发出一种太过，就叫做应成因。

前面讲第四种又分四类，下面讲安立的大概理由。

第一个是因遍全部依量成立，比如“声音是所作之故应成无常”，这个论式的因依量成立，因为声音本来就是所作的；很明显，它的遍（周遍）也依量成立。这样的观点虽然对方并

不一定完全承认，但是依量完全成立，这叫做因遍俱依量成。

第二个是因和遍依承许都成立，这是仅仅从对方承许的角度来讲的。比如“声音是眼所量之故应成常有”，如果对方承许凡是眼所量就是常有，那在这样的对方面前就可以成立；但是依量成不成立呢？绝对不成立，因为佛教徒谁也不会承认声音是常有。因为有个别论师承认这样的观点，所以在他们面前依承许可以成立；但是依量来抉择，不管是现量还是比量，声音是常有就不可能成立。

第三个是因依量成立、遍依承许成立，比如“声音是所作故应成常有”，所作的因依量成立，而周遍只能依许成立。

第四个是因依许成立、遍依量成立，比如“声音是常有的缘故应成非所作”，它的因只能依承许承立，而周遍依量成立。

第四种的四种分类当中，依正量来成立的有一部分，依承许来成立的也有一部分。有一部分虽然依正量观察不成立，但依承许可以成立；有一部分虽然对方并没有这样承认，但依量可以成立。如果依量成立，那对方也不得不承认；如果他对自己的承许承认，那他也不得不承认我们依此推出的结论。所以，我们发太

过的时候有一种强迫性：虽然别人不一定承认，但是依量成立的时候，在正量面前谁也不敢超越，所以不得不承认；还有，他自己以前这样承诺过的话，我们就以这个承诺作为因来建立所立，那对方也不得不承认。

“能遮不能遮遣中，真似应成各有七。”对方认为，这七种（因遍俱不成、唯因不成、唯遍不成、四种本无相违）通过答复（二者俱不成、因不成、遍不成、承许）能予以推翻，而所剩余的那些（因遍俱依量成中有一种、因遍俱依许成中有二种、因依量成遍依许成中有二种、因依许成遍依量成中有二种）以答复不能遮遣。其中，所有后面的这些是真应成，前面的是似应成，每一个各有七种。这样一来，总共有十四种应成。因明前派认为，十四种里面的后七种能真正遮破对方的观点，所以叫真能破；前七种不能遮遣对方的观点，所以叫做相似能破。真能破与相似能破各有七种，共有十四种应成论式。希望你们详细看讲义（蒋阳洛德旺波尊者的讲义），讲义里面讲得比较清楚。

如果我们将应成论式倒过来运用，那它们能不能成为自续因呢？也就是能不能招引自续因？当然这是针对真应成因而讲的，假应成因本身尚且不成立，更不要说要招引自续因了。



应成因要招引自续因，所招引的自续因必须是三相齐全的真因，所以说其前六种以及最后的第七种（即是第四种里面的第四类）中的一半不招引自续的因。为什么不招引自续因呢？原因是三相不齐全，如果三相不齐全，那就不是自续因。因此他们认为，十四种因里面的七种真能破中的前六种与第七种的一半不招引，而第七种中具有量相违的一半可以招引自续的因。

那么，招引不招引自续因到底是什么样呢？我们可从使用应成的能破和自续的能破的差别来理解，比如说我们使用应成的能破是“声音是常有故应成非所作”，这是一种应成的推理；现在我们倒转过来变成自续因，原来有“故”的地方现在我们说成“是”，原来是“应成”的地方现在我们说成“故”，这样论式就变成“声音是无常所作故”。原来“是常有故”现在改为“是无常”，原来是“应成非所作”现在改为“所作故”。可见要招引自续因，应成因中的所立与因二者无论是在内容上还是在方式（指因与所立二支）上都要进行反转，也就是内容上完全相反而支上互相调换。如上面所讲，应成因是“声音是常有故应成非所作”，而它所招引的自续因就应该是“声音是无常，所作故”，以此可以类推其他。

因此，七种真应成论式中的前六个论式不能引出自续真因，第七个“因依许成遍依量成”中的一半可以引出自续因，而一半不能引出自续因。那么一半引出自续因是什么样的呢？比如刚才所讲的“声音是常有的缘故应成非所作”，在这里声音常有反过来是无常，有一部分人认为声音无常是总相，但从总相的角度来讲无常并不能成立；也就是说，有个别人认为声音的本体是无常的而且它是一种总相，但因明前派为主的个别论师认为它（总相）是常有的法，所以不成立。如果个别论师将无常看作声音的自相，那在这种人面前，“声音是无常的，所作之故”就成立。所以，为什么说第七个的一半是自续因而一半不能成为自续因，其原因就是这样的。

萨迦班智达让我们好好分析，刚才十四种因当中有七种是真因，七种是相似因。虽然七种真因全部是应成因，但这应成因反过来变成自续因的有多少呢？六个半不是自续因，七个当中只有半个是自续因。只有一点点他们承认是自续因，为什么承认是自续因呢？因为，你反过来的时候是“声音是无常的，所作之故”，原来是“应成”的地方现在我们变成“故”，原来是“故”的地方现在变成“是”。原来是“声

音是常有的缘故应成非所作”，现在我们反过来就是一个平常的论式：“声音是无常的，所作之故。”也有个别论师认为无常指的是总相，如果指的是总相，那就不可能成立。所以，根据补特伽罗的意乐不相同有两种情况。从后者（自相）的角度来讲，这个因倒转过来就是一个正确的自续因。因此颂词里面讲六种与半不招引自续因，第七个里面的一半可以招引自续因。

关于这七个怎么相违、怎么不相违的道理，希望你们按讲义来分析，这样的话应该会明白的。

子二、破彼观点：

下面遮破因明前派这十四种不合理的分类。

自续因亦同等故，因无周遍相违故，
似能破定非理故，应成分四不应理。

有三种原因可以证明对方观点不合理。

首先讲不合理的第一个原因。你们刚才讲应成因分四种，但这不合理。怎么不合理呢？我们前面讲自续因只分三种，而如果应成因需要分四种，那自续因也应该分四种，道理相同之故，可是自续因根本没有分那么多。按你们的观点，自续因也应该这样分：因和遍都不成立、唯因不成立、唯遍不成立和因遍俱成立。

但是并没有这样，自续因只是不成、不定、相违等，是这样来分的。

然后是不合理的第二个原因。刚才你们讲应成因分为因和遍都不成立等，但是因如果没有，那周遍也不可能存在，所以继续观察周遍没有意义。比如说人已经死了，整个命根已经全部灭尽了，那再分析根存不存在就没有什么意义。前面讲自续因的时候是这样的，比如“柱子无常所作之故”，首先要观察它的因成不成立？如果因不成立，那说不成立就可以了，而因不成立的情况下周遍成立，这种情况根本没有。因此，因不成立全部都解决完了。在因不成立的情况下你还要继续观察遍成不成立，这是多余的事情，非常不合理。

最后是不合理的第三个原因。你们这种相似的能破一分再分，这样就会变成很多很多，所以这也不合理。如果这个合理，那下面的分法也应该合理。比如因的一半不成立，遍的一半不成立，然后因的一半的一半不成立，遍的一半的一半不成立……这样分下去就会变成无数。总体讲，不成、不定、相违三种可以包括所有的似因，没有必要再这样分。所以说，你们将应成分四种非常不合理，不应该这样分。

分二不成属多余，相违似应成减缺，

无因遍成实错谬，是故应成非十四。

其实，你们这样分既有多余的过失，也有缺少的过失。你们将不成因这样分，有多余的过失，说因不成立就可以了，因遍不成立等说法根本没有必要。因不成立遍也根本不可能存在，所以说这已经成了多余。然后，你们虽然在应成里面讲了四种、七种、十四种等这么多分类，但是相似因当中还有一个相违因，这种相违因你们根本没有提及，所以有缺少相违因的过失。本来因没有周遍就根本不可能存在，但是你们却讲因不成立而周遍成立，根本没有这种现象，因此无因遍成是非常大的错误。通过以上分析就可了知，你们因明前派将应成分为根本的四种，然后再分为七种乃至十四种的观点非常不合理。

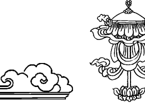
癸二（立自宗）分二：一、真应成因；二、似应成因。

子一（真应成因）分二：一、法相；二、分类。

丑一、法相：

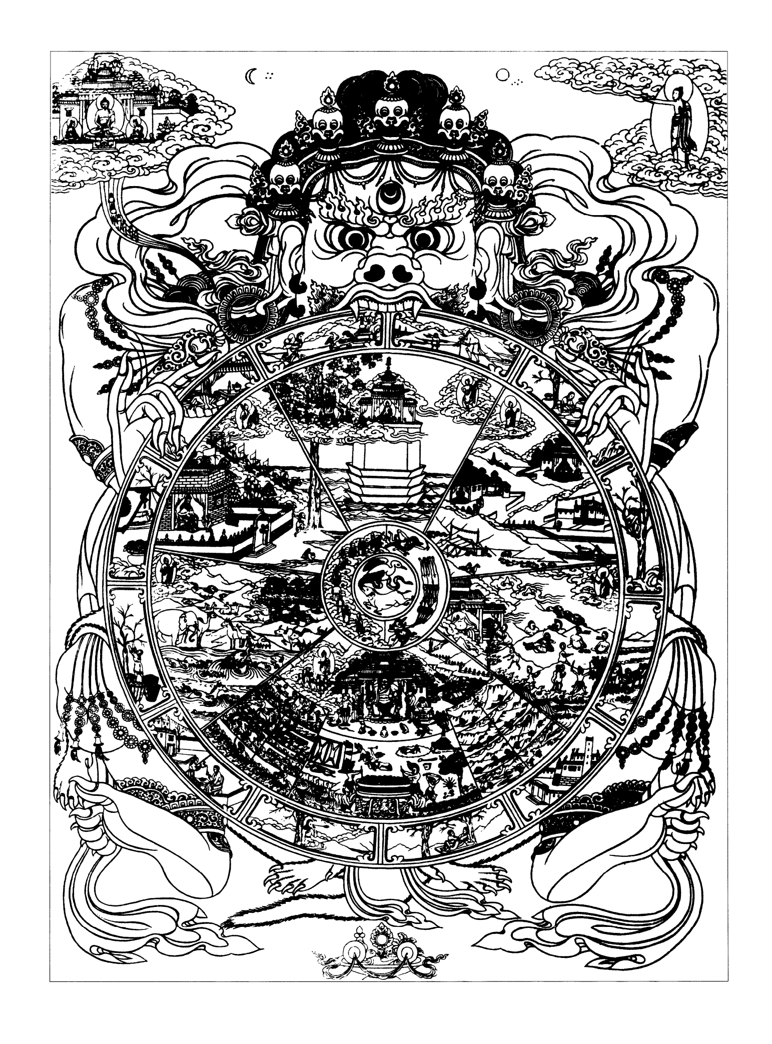
说承许而立不许。

说出对方承许的观点而建立对方不承许之观点的语言，即是真应成因的法相。比如说对方承认声音本来是常有的，那么我们就以对方




这个观点作为理由，然后建立对方根本不承认的一种观点，这就是应成因的法相。









第八十四节课

下面，我们讲应成因的分类。

丑二（分类）分三：一、引出能立之应成因；二、不引能立之应成因；三、举例说明彼等分类。

寅一、引出能立之应成因：

建立应成具三相，虽非真实证成语，
反之则有立法相。

这一段是说，建立应成因应该需要具足三相。三相中的第一相指的是敌论者以实执来承许因；第二相是周遍以量来成立；第三相是立宗有量的相违。这三者就是应成因的三个相。凡是一个应成因都具足这三相，而自续因不具足这三相。这一点很关键，大家一定要记住。

我们下面对应成因的三相进行分析。一般在运用应成因的时候，要做到以下几点：第一，它的因必须是别人承许的而并不是以量成立的，也就是我们以对方的承许作为理由来反驳他的观点；第二，同品遍和异品遍应该以量来成立，比如我们用一个论式“无有火的缘故应成山上无烟”，山上无火是别人承许的，这个承许很重要，如果没有火则没有烟，这个遍（同品遍和异品遍）是以量来成立的；第三，如果这

样成立，对方的立宗就有量的违害。所以说，应成因必须要具足这三相，而自续因一般不具足这三相。

虽然具足这样的三相，但应成因并不是真正的论式。我们前面讲得很清楚，真正的论式是三相齐全的自续因。通过三相齐全的因可以在自相续当中生起真正的定解，所以真正的量是一种心识，不是外面的语言。虽然应成因不是真正的论式，但是如果反过来，它可以具有三相齐全的法相。因为倒转过来的时候，它就变成了一个自续因，而变成自续因，它就成为具有三相的推理了。

总之，我们应该知道应成因到底是什么。如果别人问应成因和自续因之间的差别是什么，那我们要清楚这里有这样的差别。大家知道自续因只要三相齐全就可以了，但是应成因是以别人的承许作为理由进行反驳，最终在他自己的语言内部引出矛盾，在这个时候别人不得不承认他前面的承许是错误的，这就是所谓的应成因。

其实在这一点上，中观应成派对自续派为主的有实宗发太过的方式与此也是相同的。这种应成因是任何人都无法堪忍的，任何人都没有办法回答，因为他一回答的话，就成了对自

己的攻击。

对于这个问题继续分析：

有谓应成法倒转，引出建立之言词。

应成语引自续因，宗法失毁诸论式，

应成语引自续义，语言反之非如实。

在关于应成因倒转过来引出自续因的问题上，藏地的有些论师是这样认为的：应成因倒转过来的时候引出建立的语言本身。他们认为原来是一个建立的应成论式，然后你把它倒转过来也原原本本会引出一种建立的论式。

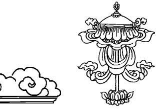
但是萨迦班智达认为，应成的这种语言倒转过来的时候，它的周遍应该是引出的，但是宗法不会引出，如果引出宗法则存在毁坏论式的过失。这个道理在《自释》里面讲了一点，但不是很清楚。

一位叫弥然炯巴的论师，他在自己的讲义中对这个问题讲述得比较清楚：应成因倒转的时候，它的周遍存在而宗法不存在原因是什么呢？比如说，如果有一个人承认山上没有火但是有烟，在这样的一个人面前我们说“山上无火之故应成无烟”，我们可以给他发这样的一个太过，意思是山上不可能有烟，没有火的缘故。没有火是他自己承认的，这其实是一个真正的应成推理。我们现在把它倒转过来，把刚

才的因变成立宗，立宗变成因（应成因倒转过来的时候是这样运用的）。那么，刚才说“山上无火之故应成无烟”，现在倒转过来就成了“山上有火，有烟之故”，这完全成为一个自续因。这样，倒转过来的时候它的周遍应该是存在的，因为有烟则有火这一点是周遍存在的。那为什么宗法不存在呢？原因是这样的：我们在前面破因明前派的五支论式的时候说，前派的立宗（所立）有多余的过失，在这里也完全一样，你们承许“山上有火，有烟之故”，以有火作为立宗，那就有多余的过失，因为已经可以用有烟的因来推出有火。所以，应成论式倒转过来的时候，周遍成立而宗法不成立。

宗法不成立的原因就是立宗（所立）多余。如果所立多余的话，当然这个论式不可能是正确的。这样，应成因倒转过来的时候，虽然可以引出自续因的意义（对于“山上无火之故应成无烟”，在意义上倒转过来是可以的），但是原原本本的语言是不是能引上呢？不能引上。我们必须要知道，应成因倒转过来的时候有什么不同。因此萨迦班智达认为，应成因反过来时周遍存在，但立宗不存在。

这是引出能立的应成因，下面讲不引能立的应成因。




寅二、不引能立之应成因：

真应成反不引义。

真正的应成因反过来的时候，不引出意义的完整三相。我们刚才讲了真正的应成因是不引能立的，原因是它反过来的时候三相不全，这里跟前面所讲的内容应该也是相同的。

下面，我们举例说明彼等分类。上面讲的分类要具体分析，有些倒转过来的时候引自续因，有些倒转过来的时候不引自续因。所以希望你们在分析下一个颂词的时候要动动脑筋，否则会觉得里面有点复杂。但是如果详细看的话，也不会特别难。因明的教言都是这样的，只要详细看，里面的内容并不是特别难。

寅三、举例说明彼等分类：

当知果自性法相，三不可得不招引。
余真因皆引能立。倒转四种引自类，
招引异类有十四。

现在正在分析他利比量中的应成因。应成因倒转过来哪些引自续因，哪些不引自续因；如果引自续因，哪些是自类的自续因，哪些不是自类的自续因，不是自类也就是异类的自续因。此处主要分析这两个问题。

首先我们应该了解，总的来讲，自续因可以分为二十种。



那么是怎么分的呢？首先是果因，然后是自性因，还有不可得因，全部的自续因都可以包括在这三种当中。不可得因又可以分为本体不可得因和相违可得因。本体不可得因分为自性不可得、果不可得、因不可得和能遍不可得这四种。相违可得因可以分为不并存相违和互绝相违两种。对不并存相违，我们前面已经讲过："论中虽说多安立，能灭即是前十二。"在这个颂词已经讲了十二种不并存相违可得因。然后俱生相违可得因（互绝相违可得因）分两种。这样一来，自性因、果因、本体不可得因当中分的四种，不并存相违里面有十二种，再加上互绝相违的两种，总共有二十种。自续因总结起来，共有二十种。

自续因有二十种，同样用成应成因的时候也有二十种，而二十种应成因中只有一部份能招引自续因。也就是说，应成因反转过来变成自续因的时候，真正能引出三相齐全的自续因的有多少、不能引出三相齐全的自续因的有多少，在这方面要进行分析。

不能招引三相齐全自续因的应成因在二十个应成因当中只有三个（其实是两个半），即自性不可得应成和果不可得应成以及法相不可得应成这三种。



这三种因当中，我们首先讲自性不可得应成因。原来在应成因的时候是“瓶子不得故应成无瓶”，意思是在我们的前面因为瓶子没有得到的缘故应成瓶子不存在。这原来是应成因，现在我们将其倒转过来则是“瓶子可得，存在故。”原来是“瓶子不得故应成无瓶”，其中“不得故”是因，“无瓶”是所立，现在我们把因上的“故”去掉，加在所立上，再将二者的内容反转，变成“瓶子可得，存在之故”，这已经变成了自续因了。这个自续因的三相是否齐全呢？肯定不齐全。为什么呢？因为只要知道瓶子已经得到，那再用“存在之故”来印证没有必要。所以，自性不可得应成因不能招引自续因。

然后果不可得应成因。原来在应成因的时候是“无烟之故应成无有烟因功能无阻”，烟的因叫功能无阻，我们用果不可得应成因的时候，对方已经承认烟是没有的，既然烟没有那应该成为无有烟的因功能无阻，这是应成因。而倒转过来的时候就成了“我的前面有烟，因为具足功能无阻的烟因之故。”那这种推理合不合理呢？不合理，它的三相是不齐全的。为什么呢？因为知道功能无阻而不知道烟的现象是没有的。其实，我们的肉眼一般都是看不到

烟的前一刹那功能无阻的，已经发现烟产生前的一刹那而没有发现烟的情况是没有的。所以“我前面有烟，因为具足功能无阻的烟因”，这种说法是不合理的。因此原来是一个非常合理的果不可得应成因，但是现在倒转过来已经成了不合理，它不招引正确的自续因。这一点，大家一定要明白。

第三，能遍不可得应成因。原来用应成因的时候是“不具足项峰垂胡的缘故应成不是黄牛”，我们可以说，这个动物因为不具足项峰垂胡的缘故应该不是黄牛，这在应成因的时候是非常正确的一个因。现在将其倒转过来则成了“它具足项峰垂胡，因为是黄牛的缘故”，这个论式合不合理呢？肯定不合理。本来是用法相来证明它的名相，但是明明知道了它是黄牛，再用黄牛论证它的法相，这是不可能的。如果你知道这是黄牛，那完全会明白它是具有项峰垂胡的动物。所以到了自续因的时候，以“它具足项峰垂胡，因为是黄牛的缘故”来推理，绝对是不合理的。这个因其实是能遍有可得当中的法相不可得应成。在能遍不可得因中，可以分出法相不可得因。

自性不可得、果不可得以及能遍不可得当中的法相不可得，这三种因原来用在应成因的

时候完全是合理的，现在反转过来则不合理，它不引出自续因。这些问题可能稍微有点复杂，希望大家要动脑筋。昨天有个道友给我打电话，我告诉他：明天因明就讲完了。他说：很好！很好！我说：为什么很好？“因为一点都不懂！”当时我想：这个人怎么这样？因为一点都不懂的缘故，这算什么推理？其实，这些推理如果认真分析也不是那么难懂；但如果你没有分析，有些道理可能还是有点难懂。

二十个应成当中的自性不可得和果不可得是四种本体不可得因中的不能招引自续因的两种应成因，能遍不可得当中的一半（法相不可得算能遍不可得中的一半）也不能招引自续因，这样总共有三种。然后下面能招引自续因的应成因总共有十八种。有些人可能这么想：本来总共只有二十种因，刚才已经分析过三种因了，那二十种因当中怎么还剩有十八种呢？这是不相违的，因为前面的能遍不可得中的法相不可得是不能引自续因的，但是能遍不可得当中还有部份的因可以引出自续因。所以，能遍不可得既包括在不能招引自续因中也包括在能招引自续因当中。比如说“我们前面树不存在的缘故应成沉香树不存在”，这是能遍不可得，因为树是沉香树的能遍，树不存在则不可能有它的

所遍沉香树存在，所以这样的推理可以包括在能遍不可得当中。这样一来，还有十八种能招引自续因。意思就是说原来在应成因的时候是一个正确的因，现在倒转过来变成一个三相齐全的自续因。

这十八种应成因倒转过来变成自续因的时候有两种。有一种是招引自类的，一种招引异类（他类）。招引自类的有四种，招引他类的有十四种。我随便举一两个例子说明一下，其他的希望你们自己看讲义类推。今天因为时间关系，一个一个全部要讲可能有一定的困难。

什么叫招引自类呢？如果原来是自性相违自性可得应成因，那么到了自续因的时候也是自性相违自性可得因，它没有变，这就是招引自类。如果原来它是自性相违自性可得因，现在变成果相违自性可得因或者因相违自性可得因，原来的种类已经变了，这叫做招引他类。所以这十八种因当中有一部分反转之后不改变类别，比如说“前面有冷触的缘故应成无火”，这是自性相违自性可得应成因，把它反过来我们说“前面无有冷触，有火故”，这也是自性相违自性可得因。原来是自性相违自性可得应成因，现在倒转过来也是自性相违自性可得因，这样没有改变种类就叫做招引自类。其他招引

自类还有三种，这三种你们可以自己在书上分析。

第二种招引他类有十四种因。这十四种当中我也顺便举个例子，比如因不可得应成的一个例子：“无有火的缘故应成无烟。”这就是因不可得应成因。如果我们把它倒转过来就是“有火，有烟之故”，这样它所招引的自续因已经变成果可得自续因。原来是因不可得应成因现在变成果可得自续因，原来是“因”现在变成“果”，这叫做招引异类。

下面还有果可得应成因；相违自性可得因、相违果可得因以及相违所遍可得，这三类每一个都各有三类，总共有九种；还有相违所遍可得因、能遍不可得因和自性因。以上总共有十三种，再加上前面我举的一个例子（因不可得应成）共十四种，这十四种都是能招引他类的。

希望你们在书上好好地分析一下这些因，分析完了以后知道在应成因的时候是什么样，变成自续因的时候是什么样；到了自续因的时候它的种类改变没有，如果没有变包括在四类招引自类的因中，如果变了包括在十四种招引他类的因中。对这些因我们可以这样分析。

子二、似应成因：

说许未立不承许。

这个颂词的意思是，尽管说出他宗的观点却没有建立别人不承许的观点，这就是相似的应成因。

如果是真正的应成因，前面也讲了是“说承许而立不许”，即以对方所承认的观点来进行推理的时候，能建立一个他根本不承认的道理。但是没办法、没有能力在对方面前依靠他的观点建立他不承认的观点，这种因叫做相似的应成因。这类因一般通过回答能够驳斥。比如首先我建立一个道理，然后别人对我的观点以应成因进行遮破，而我在根本的道理上一回答，对方就没办法继续反驳我的观点，这就是相似的应成因。

癸三、除诤论：

谓若承许乃是因，则成容有第四因，
承许若不堪当因，以应成证不合理。

有些外道是这样说的：你们不是在这里承认一个承许因吗？因为应成因都是以对方的承许作为因，所以你们已经承认了承许因。如果承认承许因就已经有第四种因出现于世间。为什么呢？因为前面已经讲了果因、自性因、不可得因三种因。如果按照你们所说，应成因里的承许因也存在，那么前面的三个因再加上一个承许因，这样你们的因明就有四种因了。如

果你们认为承许因不能作为因、不能堪当因，那绝对不可能依靠承许因来证成所立。你们前面承认真应成因通过承许来建立自己的观点或者遮破对方的观点，现在承许又不算真正的因，怎么能以承许因来遮破对方的观点或者建立应成因呢？因此这是不合理的。对方给我们提出了这样的一个问题。

于他遍计之假立，以应成证无过失。

这是没有任何过失的。作为一个自续因，它的因一定要以量来成立，这是前面也讲过的。如果因没有以量成立——自己不能证实自己，那它就不是真正的因，也无法建立所立。所以对于自续因来讲，承许因是不合理的，因必须要用量来成立。

但我们在这里讲的是应成因，应成因与自续因是完全不相同的。不相同的原因是这样的：在世间当中，已经承认了所遍而不承认能遍的情况是有的，比如有已经承认了檀香但是不承认树的情况，这样我们就以对方自己的观点使其内部产生冲突——以子之矛攻子之盾，以这种方式来破斥对方。又比如，有人认为“山上无烟，有火之故”，因为对方承认山上有火，那么我们说“有火的缘故应成有烟”，可以用这种推理来让他承认有烟。

虽然应成因真正与自续因相比较起来是假立的，但是在别人面前通过这种方式可以证实对方的观点自相矛盾，所以应成因并不像外道所说那样：如果不承认承许因那这个应成推理也是错的。这种过失是不可能有的。

壬二（答复方式）分二：一、破不合理观点；二、说合理观点。

癸一、破不合理观点：

雪域诸师如是说，应成答复三方式。

雪域派很多论师这样认为，在辩论的过程中敌论者对立论者的观点要进行辩驳，这个时候立论者必须回答，而回答时可以有三种方式：第一种是因不成、第二种是遍不成、第三种是承许。这里他们没有提出相违，而自宗认为（后面还会讲）回答的时候必须要以四种方式来进行，但是他们并不是这样，只以因不成、遍不成、承许三种方式来回答。

但这不合理，怎么不合理呢？

相违不定变成一，若许似因变成二。
最终一切相似因，皆摄不成一者中。
若谓不成分二同，抑或相违彼成错。

要遮破对方的观点其实很简单，因为对方说回答的时候只有三种方式，而这三种中的承许我们自宗也承认，所以在这里不分析；但如



果像他们所说的那样，相似因的回答方式只有遍不成和因不成两种，那就不合理。怎么不合理呢？因为，单单或者唯一涉及到异品遍的相违因（比如“柱子是无常，非所作之故”的“非所作”），和涉及到同品和异品两者的不定因，这两者就成了一种所谓的“遍不成”。因为，对于相违因和不定因，他们的回答是遍不成。如果这样承认，那么相似因就只有两种了，“若许似因变成二”，只有所谓的“遍不成”和不成因两种了。将相违因和不定因合在一起成为所谓的“遍不成”，这是对方也承认的观点，实际上他们是把相违因包括在不定因当中了。

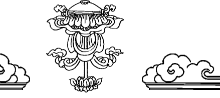
如果所有似因的回答是遍不成和因不成两种，那么我们就可以通过因（推理）来进行观察，最终所有的相似因就变成了一个。为什么呢？因为，所谓的“遍不成”和不成因在因不成的层面完全一样。这样一来，相违因和不定因就包括在不成因当中了。因为，对所有相似因回答的时候，你们说只有遍不成和因不成两种方式，那这样这两者就包括在一个不成因当中了。

假设对方说：遍不成和因不成一定要分开，如果没有分开，在辩论的过程中就说不清楚，因此必须分开。

那么我们就可以说：同样的道理，遍不成

中的不定和相违也要分开，应该跟前面完全一样。本来，相违的地方应该用相违来回答，遍及到异品和同品的部分应该用不定来回答，对于不成因（宗法不成立）要用不成来回答，所以必须以三种方式来分析。但他们说“若谓不成分二”，虽然二者都是不成但需要分两种，也就是说要分成因不成和遍不成，于是我们反驳说“同”，在藏文中“同”的意思是跟前面一样。这指的是什么呢？就是相违、不定、不成三者必须要分开，如果没有分开，在相违的地方也这样回答就不合理。怎么不合理呢？比如将遍相违说成遍不成，本来是遍相违，但说成是遍不成，那就不合理。我们举一个例子：“声音是所作的缘故，应成常有。”本来这是一个相违因，如果你说是遍不成，而遍不成是不定的意思，那别人就会认为“所作是常有”和“所作是无常”这两种情况都有可能发生。虽然所作是无常并没有什么过失，但是如果你说不一定，那知道所作就是无常的人就会认为：“噢，所作还有常有的可能性！”这样的怀疑自然而然就会带出来，如此你们的观点就不合理。

意思就是说，因明前派认为相违因不用单独安立，也就是说回答的时候以遍不成就可以解决，但这是不可能的，必须要分开，是这个



意思。这个问题大家应该明白了。

癸二、说合理观点：

是故智者应成答，以四方式而答复，
以答不能颠覆者，随从彼乃智士轨。

所以作为一位立论的智者，他在与敌论者进行辩论的过程中，对应成因应该以四种方式来进行回答。这叫做四种回答方式，或者四种解脱回答，有几种说法。一般我们因明自宗，前面也讲过，辩论的时候敌论者要给对方发太过，所以有很多话需要说；但是立论者并不要说很多话，说不成等就可以了。“柱子无常，所作之故”，对此承许的话，你就点点头，说承许承许。如果对方说：“柱子是无常的，非所作之故”，那你就直接说相违。“柱子无常的，所量之故”，这样的时候，你就可以说不定。“柱子是无常的，耳所闻之故”，你可以说不成。总之，对所有的因，你只能有四种回答，没有啰哩啰唆说很多的权利。有些立论者没完没了地一直讲，“这样的话我给你说一下”，“那样的话我给你说一下”，那这是不合理的。

过一段时间我们因明辩论的时候，立论者应该注意，无论敌论者怎么问，如果是用论式来进行回答，那就是不成、不定、相违、承许这几种方式。不过，在这样的时候还是可以稍

微加一点，比如别人说“柱子无常，所作之故”，你可以说在名言量中承许，在胜义的情况下不成。如果自己害怕到时候对方用另外一种语言来进行遮破，那就可以在上面加一些简单的简别，这倒是可以的。如果别人把胜义谛和世俗谛结合起来与你辩论，那你就说在世俗中承许、在胜义中不承许，可以以这种方式来回答。除此之外，一般立论者不能加很多。可见，在辩论的时候，敌论者和立论者的语言还是要分得非常清楚。总之，立论者应该通过这四种方式来进行回答。

立论者回答的时候，如果实在没办法推翻对方的观点，因为对方说出来的这些太过极其尖锐，自己无能为力对他进行回答，那自己就要规规矩矩地跟随他的观点，就像以前萨迦班智达跟外道辩论，最后外道绰杰噶瓦跟着萨迦班智达来到藏地一样。如果自己实在不能辩赢的时候就耍各种狡猾手段，“啊，我现在病了。啊，我不空！”或者用恶言来说别人的过失，那是不合理的。如果是真正有智慧的人，别人说出来的理由也非常合理，自己也实在没办法回辩，在这个时候就应该随顺他的观点，这才是智者的风范。

何者了知诸破立，正理论典之教义，



彼等智者得受持，圆满正觉教真义。

不管是什么身份的人，只要知道我们前面所讲的因明中的这些破立关系——不合理的观点要进行遮破而合理的观点要进行建立，就能领会正理论典的无垢教义。

我以前也讲过，全知麦彭仁波切在造《释量论大疏》的时候，有一次在光明梦境中现见萨迦班智达，萨迦班智达对他说：因明没有什么不懂的，它只是包括在破立两者当中。这个时候萨迦班智达交给他一个经函，结果它们在尊者手里化现为一柄宝剑，尊者觉得整个学问已变为一本书横在自己面前，于是便挥剑向书砍去，一下就将其切为两半。从此，麦彭仁波切对一切所知万法再没有不懂的地方了。

前面也讲过，我们法王如意宝在石渠求学初学《量理宝藏论》的时候，觉得特别深，有些道理特别难懂，于是就祈祷上师三宝、祈祷本尊，后来在光明梦境中也见到萨迦班智达用《真实名经》给他作加持，后来法王特别开心，因为从此以后他对因明等显宗的道理完全通达了。他老人家高兴得不得了，在两三天当中一直睡着，还说“我病得很严重”。

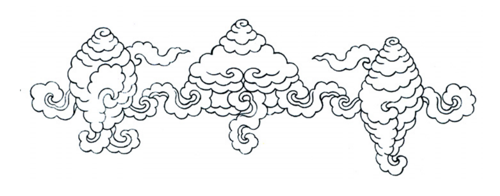
听说我们很多道友最近也生病了，我想肯定见到萨迦班智达了。我在课堂上也说了，要

按时到经堂听课，但他们还是不来，整天都睡在家里，听说是生病了，那肯定是见到萨迦班智达了。（众笑）

不管怎么样，任何一个人只要知道了因明的真正道理，也就是因明里面所讲到的无垢教义，那这个人在这个世界就极其庄严，他就能圆满受持如来正等觉释迦牟尼佛的教法和证法，一切纯净无垢的教言完全能得到。

可见，我们学习因明的确非常重要。当然你听一次不一定就能完全明白，除非是具有俱生智慧的人，一般的人学因明都还是有一定的困难。但是，当你真正懂得因明以后，很多傲慢自然就会消失。以前很多人觉得：我是什么大学毕业的博士生……但是，当你将所学到的知识用因明来进行论证的时候，很多都没办法建立。可见，学习因明对受持、弘扬教法以及在驳斥对方的邪说等很多方面非常有利益，所以功德相当大。

《量理宝藏论》第十一品观他利比量讲述圆满！



甲三（造论究竟之事宜）分三：一、造论之方式；二、此善回向佛果；三、宣说作者尊名而对论典起诚信。

乙一（造论之方式）分五：一、宣说作者智慧超群；二、宣说依何而造；三、宣说造论之真实必要；四、宣说是故当依智者；五、以此理由而决定。

丙一、宣说作者智慧超群：

下面，萨迦班智达开始自己赞叹自己：我是如何如何学的。也间接作了批评：你们这些学因明的愚者，刚开始的时候很有兴趣，到最后的时候天天说尽快讲完好、尽快讲完好。尊者说，可见你们这些人跟我完全不相同。

以往生世反复依，精通智者潜研习，
今生略闻一二次，根嘎嘉村遍知论。

意思就是说，作者萨迦班智达在以往的生生世世中一直勤勤恳恳、反反复复地学习，也依止过许许多多智者，很多精通显密一切教法的非常了不起的高僧大德都依止过，在他们面前他也潜心研究过众多的因明论典及其注释。有些传记中说，萨迦班智达曾经当过二十五世班智达，也有二十七世当中都当班智达的说法。所以即生当中只是略听一两次，就已经通达所有论典的意义。也就是说，对因明为主的所有

论义轻而易举、不费工夫就完全明白了。

这并不像我们有些人那样，非常精进地背《量理宝藏论》，很多品都背完了，星期天想好好休息一下，但星期一开始恢复的时候，记忆中一点都没有了，然后就特别伤心，有些想拔头发，但是没有，于是就抓耳朵，特别恨自己。其实也没必要恨自己，因为我们并不是萨迦班智达，没有在很多世当中作班智达。如果当过很多世班智达，那在今生当中自己也会有一定把握，也会像全知麦彭仁波切等高僧大德那样，稍微听一下就明白了。

不过，我们讲考班里面有相当一部分男众、女众的智慧非常不错。我心里经常想，我这次讲因明还是值得，如果没有讲因明，光是讲一个前行，那他们一定会觉得自己的智慧好像有点用不上，但当把自己尖锐的智慧运于这样复杂推理的时候，他们一定会觉得有了用武之地。真的，有智慧的人对一些愚者的行境并不太愿意去辨别，如果每天只讲一个简单的愿菩提心和行菩提心，可能他们就不太满足。当然，虽然这些道理很容易明白，但修起来也还是有一定的困难。

我有时候觉得，我们都要成为萨迦班智达那样的智者可能有一定的困难，但是也不要太

差了，特别是主持寺院、弘扬佛法的人。现在末法时代，很多主持寺院的人或者是弘扬佛法的人，有时候看起来他们的智慧特别糟糕，所以还是应该好好学习。在这样的末法时代，我们这里还有这样一部分相当有智慧的人，这也算稀有难得了。当然，这里的人倒不是很多，全部算起来（藏族、汉族全部加起来）可能有一千多人吧。也许网络上学习的也有一部分，还有一部分在听光盘，等等，这样算起来这次听的人还是比较多。这些人当中有智慧的人比较多，一般来讲对因明感兴趣的人，高等学校里面的知识分子比较多，国内外都是这样的。

萨迦班智达只听一两遍就完全明白了所有的意义，所以世间人们都称之为全知萨迦班智达，也就是说萨迦班智达精通所有的论典。在这里他对自己也作赞叹，我这个萨迦班智达精通、遍知所有的论典，多了不起啊！

当然，讲义里面也说了，萨迦班智达跟文殊菩萨无二无别。但这并不像现在有些活佛自己说“我是文殊菩萨的化身、我是观音菩萨的化身”，不是这样的。在藏地雪域，萨迦班智达是公认的文殊菩萨化身。华智仁波切也说过，藏地雪域有三大文殊：无垢光尊者、宗喀巴大师、萨迦班智达。萨迦班智达的传记当中也有

记载，当时有一群人到五台山去拜见文殊菩萨，晚上的时候他们都做了一个同样的梦，每人在梦中都听到一个同样的声音：现在文殊菩萨不在这里，他在藏地的朗七卡以班智达的形象住世，你们应该返回藏地去见文殊菩萨。而当时，萨迦班智达就是住在朗七卡。当然，真正的文殊菩萨住在那里，不在这里，从了义来讲不会存在这种现象。但一般来讲，与文殊菩萨无二无别的萨迦班智达完全可以称为全知。

这是作者讲自己很了不起，自己对自己作赞叹，这就像无垢光尊者和克珠杰，他们的性格比较相同。而全知麦彭仁波切并不这样，只说自己是凡夫人，是愚者。可见，每一位智者或上师的教授方式都有不同的特点。

丙二、宣说依何而造：

全胜陈那法称师，集量释量彼诸释，
通达了知因明理，造此正理胜理藏。

作者萨迦班智达依靠什么样的依据来造这部论典呢？是以通过辩论摧伏一切邪魔外道的、世间人们共称为遍知一切的理自在——陈那论师和法称论师所著的《集量论》和《因明七论》及其注释作为依靠处。当然有些论师认为这里的注释是指法称论师和陈那论师自己的注释，其他印度非常出名的像释迦慧和天王慧

尊者的讲义，萨迦班智达一般都不看，他只看陈那和法称论师的论典与自释。因为萨班认为，除此之外的讲义没有什么价值，这些后来的智者跟自己一样，甚至认为自己已超过他们，因为自己完全通达了法称论师的究竟密意。《量理宝藏论自释》只引用陈那和法称论师的教证，除此之外印度任何高僧大德的教证都没有引用。虽然也引用藏地因明前派的高僧大德的观点，但是除了驳斥以外，并没有以之建立自宗。作者在通达了所有因明的正理、秘诀以后，才撰著了这部开显整个因明正理的《量理宝藏论》。

可见，我们懂得《量理宝藏论》非常重要。以前法王如意宝也这样讲过，从词句上讲，《释量论》为主的《因明七论》和《集量论》非常广，但是它们的意义全部都可以包括在这部论里面。因此，为什么我们学院每年都要讲《量理宝藏论》，其原因就在这里。虽然这部论典中的一些词句和推理方式在《释量论大疏》等很多论典中都有，但学完了这部论典以后，因明的基础就奠定了，因明的真正道理也就完全明白了。学了《量理宝藏论》以后，你再看《因明七论》为主的所有印藏大德的教言，就会觉得很容易。如果你没有学懂《量理宝藏论》，即

使看其他论典，也不容易抓到重点。因此在藏地来讲，这部论典是唯一的一部因明宝典，非常非常殊胜。自古以来，宁玛派也好、萨迦派也好、包括格鲁派，藏地各大教派的论师没有一个不赞叹萨迦班智达这部论典的，所以各教各派都要学习这部《量理宝藏论》。我也这样认为，如果没有懂得这部论典，即使学其他《因明七论》为主的论典，也很难抓到重点。比如，虽然《释量论》在理论上讲得很广，但是归纳起来实际上就是《量理宝藏论》所表达的内容。我有这种感觉，好像《释量论》中学了三四天、五六天的内容，《量理宝藏论》的一个偈颂就可以说明，这就是本论的特点。

自古以来，汉地佛教界学习因明的人确实比较少，可以说寥若晨星。虽然有一些在家的知识分子自觉地搞一些研究，但是广泛弘扬的情况好像从来没有过。我们这次弘扬因明的场面也算是比较大的，大家也很有兴趣，既有辩论也有考试，各方面都不错。我自己认为，五部大论第四部因明学还是学得比较圆满的。过一段时间如果因缘成熟，各方面条件都具足的话，我也准备传讲《释量论大疏·成量品》。这本书已经印出来了，到时候可以讲。当然要全部讲完，也不知道今年有没有时间，因为我们

还要讲《现观庄严论》。但是部分的内容一定会给大家介绍，因为《释量论·成量品》确实非常重要。作为学佛的人，这里面的内容都应了解，因为它主要讲前后世的存在以及释迦牟尼佛的教言是千真万确的真理，这两个问题说得非常清楚。可以这样说，我们学因明的价值和意义也仅此而已，所以我们一定要懂得这样的道理。因此因缘具足的时候，这部论典也要传讲。

丙三、宣说造论之真实必要：

为摧淡黄足目师，裸体派师鸱枭子，
受持现世美论士，声闻雪域诸论师，
彼等恶劣邪寻思，方造此部大论著。

那么，萨迦班智达为什么要造这部论典呢？一、为了摧毁外道淡黄派的观点。淡黄派就是数论外道，前面也讲过数论外道承认二十五谛，而这些观点在《中观庄严论》里已经讲了，这里不广说。二、为了摧毁、消灭足目派的观点，足目派是指婆罗门教或吠陀派。三、为了摧毁鸱枭子的观点，鸱枭子即胜论派，他们主要是承认六句义的观点。四、为了消灭裸体外道的观点，裸体外道认为虚空是最好、最漂亮的衣服，不用买其他的衣服，穿虚空就可以。五、为了摧毁顺世派现世美的观点，现世

美只看重今世，如喜欢打扮等今世的享乐。现在的大城市，尤其是中国的大城市里面，大多数人都是现世美，他们只重视今生中的享受，除此之外什么都不管，这种极其低劣的愚痴观点也要摧毁。六、佛教里面声闻派的一些观点，以及藏地雪域因明前派的部分观点，这些也要摧毁。

因明前派的夏瓦秋吉桑给[4]有八个带有狮子名的弟子，其中藏·尊追桑给和丹·玛威桑给是他最得力的两个高足，所以藏传佛教中所谓的夏、藏、丹就是指夏瓦秋吉桑给、藏·尊追桑给、丹·玛威桑给这三大桑给。而萨迦班智达觉得，他们的部分观点不合理，因此予以了破斥。例如，在第四品的时候也讲过，他们说遣余和反体在事物的本体上（外境上）存在等等。总之，诸如此类的各种各样的邪说在内外道中都存在，为了摧毁这些不符合正理的说法，并建立自宗纯洁无垢的观点，萨迦班智达造了这部《量理宝藏论》，这是作者造论的目的。

下面，作者萨迦班智达进一步提醒大家：在闻思修的过程中，一定要依止善知识，不要天天都沉迷在傲慢或者迷茫的状态当中。

丙四、宣说是故当依智者：

[4] 桑给：藏语，狮子之义。

虽具些微智力未得善说髓，
日夜勤奋论典略知未究竟，
时刻精进禅修背离佛喜道，
浊世满足之士慎思依智者。

他说，现在这个五浊兴盛的时代当中，有几种人尤其要注意，应该祛除我慢好好依止善知识。

首先有一种人，比如现在读过一些大学的大学生、研究生等，他们虽然有一点点智慧，但是对佛陀所宣说的教法真理的心髓一点都没有得到。现在世间的有些人，我感觉他们只是把佛法作为一种装饰而已，佛教的教义根本没有融入自己的心。昨天有一位道友给我讲，他是在从新疆乌鲁木齐到莫斯科的火车上为客人服务的一位乘务员，他说他们也有部分居士集聚在一起学习佛法，通过研究大家都深深体会到，佛法的确能解决一切问题，但是很多人都不知道，实在可惜！如果将佛法真的融于生活，那一切痛苦都能遣除，他们得出了这个结论。我听了以后，觉得他讲的确实有道理，对佛教的教义真正能修持的话，就能解决身心的痛苦与烦恼，可是很多人只知道佛法的一点皮毛，对佛教教义的心髓还没有丝毫的体认，实在是可惜。

然后，有一种人虽然日日夜夜勤奋努力，但是对于真正殊胜的论典却一知半解，并没有究竟通达。他们只是听过一两遍或者是稍微学过一点点，并没有通达论典的究竟实义，这种人也有。

还有一些人时时刻刻都在精进禅修，但只是安住在一个世间的禅定当中，根本没有以出离心、菩提心、无二慧来摄持。实际上他们的修行完全背离正道，佛陀和上师善知识欢喜的修行他们并没有做到。这种盲修瞎练的人，在世间比比皆是。

实际上，这些人不应该以自己的愚痴见解和孤陋寡闻的修行而满足。但他们却心满意足，认为我日日夜夜都在修行，我一直在看论典，我是有学识的人。虽然他们认为自己非常了不起，但实际上学到的知识和修行的境界特别低劣，所以这些人应该依止真正的善知识闻思修行。获得人身非常不容易，能够依止善知识更是千载难逢，因此一定要珍惜这个殊胜的机缘，好好依止智者善知识广闻博学，只有这样自相续中的烦恼才能调伏，最后才能做佛和善知识欢喜的有意义的事业。所以在这里，萨迦班智达殷重地劝请大家：一定要好好地依止善知识，没有依止善知识的闻思修行是不可能成功的。

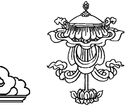


丙五、以此理由而决定：

弃说七论正理即如此，老生常谈我说此法理，
知理智者纵然欢喜此，多次听闻亦非愚行境。

在这里，萨迦班智达宣说自己造这部论典的态度和方法。我萨迦班智达完全抛弃了很多人借因明七论的观点如何殊胜的借口来宣扬自己观点的做法，因为这样的老生常谈我已经听了不止一两次了，这并没有什么实义。藏地雪域也好、印度也好，很多人都以法称论师和陈那论师是因明创始者为借口，说自己的观点就是因明七论的密义，其实这些人是在建立自己的宗派。虽然说了很多，但这样的老生常谈并没有什么可取的价值，因此萨迦班智达将这种做法完全舍弃。在这里，他将自己的俱生智慧和通过精进修学得来的清净智慧结合起来，以理观察、抉择后造了这部论典，所以《量理宝藏论》并不是仅仅重复别人的观点，而是进一步开显二位理自在的密意，并驳斥后代论师种种不合理的说法。

现在很多论典就是重复啊！包括我们学院所讲、所译的有些论典，外面很多活佛、很多上师只是把名字改一改，然后就署上自己的名字，或者将里面的内容断章取义、东拼西凑的加在一起，就写上自己的名字。有些说是什么




什么人编的，有些说是什么什么人造的，但里面的内容一看就知道：这一段是从那里剽窃来的，那一段是从这里抄袭来的，这一段原原本本照搬没有加工，这一段稍微做了改装，不是原装是组装。现在这种现象特别多，但萨迦班智达完全是依凭自己的智慧来造论。

我们学院里面有些高僧大德造论也是完全凭自己的智慧，这种论典非常殊胜。有些人看了很多书，然后就东拼西凑地弄在一起，并加上自己的名字，这样不太好。包括我们喇荣念诵集，很多人在后面加上自己的传记，写上自己的祈祷文，然后将名字改一下，并加上一两个念诵，这样就成了一本具有新名的念诵集了。其实这样改来改去，很可能就失去了它的本意和价值，这并没有多大的意义。

世间有一种说法，第一个讲义很难出来，第二个、第三个就容易了，只要在别人的讲义上加一点科判，自己再稍微加一点分析就出来了，所以并不是很困难。但萨迦班智达并不是用这种方法，完全是依靠自力造的这部论典。

这部论典造完了以后，智者们非常欢喜，因为它具有自己的特点。自古以来，藏地无数的智者都非常喜欢这部论典；我想从现在开始，汉传佛教中也会有相当多的智者喜欢这部论

典。虽然很多人第一次听的时候不一定特别明白，但第二次、第三次，慢慢慢慢多次听闻的话，那就没有任何问题。真正有智慧的人得到一百个如意宝也不一定欢喜，但是得到这部论典以后，他就会特别欢喜。不管到哪里去，肯定会将《量理宝藏论》装在自己的书包里，有些不用装在书包里，因为自己的智慧宝库里面已经装下了：词句已经背完了，意义也记在心里了。

"多次听闻亦非愚行境"，有些人没有俱生智慧，也没有今生的勤奋，这种愚者虽然听了好几遍，也不能理解其中的意义。以前有一位我很熟悉的喇嘛，他一辈子当中在学院里包括辅导，《量理宝藏论》已经听了七八次，但是他依然一点都不懂，不过精神非常可嘉。所以萨迦班智达在这里也授记了，愚者多次听闻也不一定懂，但智者对这部论典会很欢喜，而且由于意义深奥，即使多次听闻也不会成为愚者的行境。我们学院里面的道友也有这种态度，智慧稍微不错的法师、辅导员都觉得这部《量理宝藏论》太好了，很想多学几次。我遇到的很多道友也这样说，这次时间太匆忙了，以后应该好好再学一下。但是如果太笨的话，可能就没有兴趣了。

乙二、此善回向佛果：

依凭善说启开慧眼已，如实善示所知真如义，
以此善愿得见万法智，而成一切有情之依处。

通过以上宣说后，作者在这里发愿：依靠《量理宝藏论》的善说打开诸多具缘智者的慧眼，进而以这种阐述佛陀微妙真理的善根回向天边所有的众生，愿所有众生都能照见一切万法的真理，最终成就究竟的善妙果位——一切众生怙主的正等觉佛陀。意思就是说，依靠这部论典的发心和造论让所有众生获得圆满正等觉的果位。

我们在座的人已经听了这么长的时间，我算了一下，这次总共讲了八十四堂课，我们也应该将这么长时间的听闻功德、讲述功德、学习功德以及将来有人于此法结缘或者听受的功德都回向于一切老母有情，愿他们早日获得殊胜的成就！

乙三、宣说作者尊名而对论典起诚信：

此《量理宝藏论》，乃出生于印度北方雪域，于声明、因明、声律学、诗学、修饰词、辞藻学名言之一切学问无所不知、具有讲辩著才华、无误通达《集量论》与因明七论、于教理窍诀获得智慧光芒的释迦比丘根嘎嘉村吉祥贤，舍弃措辞语调，浅显易懂而诠释，于萨迦寺撰著。

前面已经赞叹了那么多，在最后的文字里萨迦班智达还要赞叹自己。五明是指因明、声明、医方明、工巧明和内明佛学，这是大五明。小五明是声律学、诗学、修辞学、辞藻学，还有历算和戏剧；历算和戏剧如果分开，那么声律学就应该排除，这是小五明。总之，世间所有的学问都可以包括在小五明和大五明当中。萨迦班智达在造这部论时并没有用修辞的手法，而是以浅显易懂的方式进行解释的，撰著的地点是萨迦寺。

这部论典圆满传讲完毕！

我自己这次宣讲《量理宝藏论》不像《入菩萨行论》那样，一方面没有时间，学院大经堂的工程、建立智悲学校、还有很多学院里的琐事等致使今年特别忙；另一方面，《入菩萨行论》学习的人相比而言比较多，所以我的工夫主要放在这上面。总之，我自己觉得这次《量理宝藏论》讲得不是很圆满，当然这跟辩论兴趣也有关系。以前自己好像很有辩论兴趣，所以讲因明的情况自己也比较满意。尤其是跟法王如意宝去尼泊尔的时候（我原来也讲过），当时我们住在宗郎寺，在宗郎寺待的一段时间当中，前世敦珠法王的寺院——乌金寺中的一位法师和他们的僧众请我讲《量理宝藏论》，那个时候

凌晨四五点钟就开始讲，因为早上七点钟以后法王那边还有事情，当时讲得也比较细，听者和自己都比较满意。后来在学院里面也讲过几次，这几次我都觉得讲得还是比较好的。

但现在中间已经放了将近二十年，因明一直没有时间去研习，而且这几年以来，主要的精力都放在翻译方面了。这样的话，十多年以前的学问现在重新捡起来，好多地方都有模模糊糊的感觉。再加上现在人也老了，对辩论也没有年轻时的兴趣了。现在总觉得，观个无常就可以，念一点咒语就行了，反正活在这个世间的日子也不会很长了。只不过想我们这里有很多年轻人，为了让这些年轻人对佛法生起坚定不移的信心，我要给他们讲一下因明，除了有时候有这个动力以外，很多时间都处于一种完成任务的状态中。由此导致这次因明讲得比较简单，我自己也不满意。

但不管怎么样，在这么忙的时间当中，我们大家都下了工夫，在座的很多道友也听得非常圆满，从这方面来讲我也很欢喜。在这样的末法时代，大家对这样的真理还有如是的信心，这确实是上师如意宝等诸佛菩萨不可思议加持下的结果。否则，人人都忙着赚钱，忙着做一些世间的琐事，不可能有希求真理的心。

在这样的环境当中，我们终于把《量理宝藏论》讲授圆满了！大家今天也应该在心里面好好观想，把这个功德回向给天边无际的一切众生，愿他们暂时获得人天福报，究竟获得圆满正等觉的果位，从而利益无量无边的众生！



《量理宝藏论》思考题

第十品

第 63 课

180、对于后二相的观待事同品与异品，他宗有哪些承许?

181、如何遮破他宗承许“断定二品”的观点?并举例说明。

182、推理过程中，对方这样分开实体、反体建立为何不合理?

第 64 课

183、如何遮破对方宗“反体依于自反体”的观点?

184、怎样遮破“破立的要点以二品来决定”观点?

185、自宗如何安立同品与异品的法相以及同品遍与异品遍的概念?

第 65 课

186、分析“灰白色的实体”和“所知总反体”

是否包括在同品或异品中，说明自宗如何安立第三品法？

第 66 课

187、萨迦班智达对于因明前派四种辩论中，第一种是如何回答的？

188、为什么在安立因的过程中，虽然实际中任意一种观待事不齐全，但此因也合理？

189、在因明的辩论中，自宗破立的方式为何无有任何妨害？

190、简述他宗对真因法相如何安立及其不合理之处？

第 67 课

191、自宗如何安立真因的法相？他宗对此有何诤论？自宗如何遣除？

192、他宗说：“在三相没有决定之前不是因，对它生起执著为因的心应成将非因执为因。”应如何遣除这种过失？

193、对于因的事相他宗有何承许？自宗如何遮破并安立离诤之自宗？

194、对于因的名相可以有哪些分类？而从论式角度是如何安立的？

第 68 课

195、请分析不可得因的法相及分类？

196、自宗在安立相违可得的论式时，有很多看似矛盾的论式，这些安立是否合理？原因何在？

197、对方认为：以檀香火破除四种相违法的论式没有必要单独安立，若有必要，则檀香的烟遮破违品也成合理，分析此观点对错，说明理由。

第 69 课

198、真正的论式为什么不能在互绝相违的本体上安立？怎样以直接相违的差别法安立能遍相违可得因？

199、自性因的法相是什么？具体说明其二种分类的差别。

200、果因的三种分类各自遮破了外道什么样的观点？

第 70 课

201、因明前派将相属分为九种，为什么又说真正能起作用的只有四种？



202、分析因明前派对相属的安立是否合理？说明理由。
203、不成因的法相和分类是什么？

第 71 课

204、详细分析三种不成因的各自分类？
205、心前不成因有些是外境中成立，而为何说其不成立？
206、外境不成因和心前不成因的差别是什么？
207、不定因的法相是什么？不共不定因分哪几类？

第 72 课

208、正不定因的法相是什么？请分别写出四种分类的论式，并就其中一种加以说明。
209、为什么将有余不定因单独安立出来？请举例说明。
210、相违因的法相是什么？在依事物而分类时为何既可分为两类，又可分为三类？
211、"前后世不存在，因为我未见之故"论式中的因属于哪一种？为什么？

第 73 课

212、相违因依欲说者而分时，自宗和他宗关键不同点在哪里？自宗分哪四种相违？举例说明。
213、内道所有推理抱括在哪四种因中？这四种为什么能决定数目？他们各自功能是什么？

第 74 课

214、如何安立由因所证之所立的法相？有论师说："如果所立需要承认，那么因也需要承认。"对此应如何回答？
215、什么是所立的事相？并以"声音是常有吗"加以说明此安立的合理性。
216、二大理自在和萨迦班智达是如何分摄"有害宗法之相违"？现量有无必要分出承许相违和共称相违？为什么？

第 75 课

217、陈那论师和法称论师对承许相违和自语相违是一体还是分开宣说，有什么不同的观点？萨迦班智达是如何安立的？
218、什么叫三观察清净圣言量？为什么按照《释量论》的观点，佛的圣教量可归属在比量中？

219、建立所立有“有障无害”、“有障有害”、“无障无害”三种情况，请举例说明。在什么情况下可以建立所立？

220、与《吠陀》所说的依靠沐浴清净罪业等相违是否成为圣教相违？佛教也有灌顶、依心咒沐浴等，为什么能清净罪业？

第 76 课

221、信许相违能否对所立构成过失？为什么？

222、如何遮破“怀兔者不能称呼为月亮，因为存在之故”的观点？我们要建立什么观点？

223、什么叫可说共称？若对未共称者运用共称的名词是否有“与世间共许相违”的过失？为什么？

第 77 课

224、如何认清名词已成共称？

225、通过学习共称相违，你对因明的甚深含义有什么认识？对个人修行有何帮助？

226、请从第二种解说方法解释《集量论》中：“不共之故无有比量……”的教义，并遮破声论外道及内道有些宗派的不合理解释。

227、对于《集量论》中的这一段教义，法称论

师的究竟意趣是什么？

第 78 课

228、以自宗的观点解释“不共之故无有比量，与名词已成之共称相违”的究竟意趣？

229、若以信心和智慧学习佛法会有什么作用？应该以何种方法通达因明？

230、说说你学习本品后有什么收益？

第十一品

第 79 课



231、什么是他利比量？为什么他利比量不是真正的量而又安立为正量？

232、立论者、敌论者、见证者各自的法相是什么？怎样界定辩论双方的胜负？

233、请以对比的方式说明智者的胜负是建立在何者之上的？

234、二位理自在与萨迦班智达共许有几种负处？分析因明前派承许的十六种负处，以此说明。

第 80、81 课

235、足目派所说的二十二种负处为什么不合



理？萨迦班智达将其安立在哪四种负处中？为什么？

第 82 课

236、辩论中所涉及的三种人物各应宣说什么语言？除了运用论式之外是否还有其他方式式制服对方。

237、印度因明前派承许需要五支的观点为何不合理？

238、请分别阐述智者和愚者所运用的论证方式并遣除不合理之诤。

第 83 课

239、自利比量和他利比量的区别是什么？

240、将真能破从对境和本体角度分开安立有什么必要？

241、总结因明前派所安立的十四种应成论式？自宗如何破斥其不合理处？

第 84 课

242、如何建立真应成因？应成因倒转能否引出自续因？并请举例说明彼等分类。

234、关于应成因答复方式的安立，应如何遮破雪域诸师的观点并建立合理的自宗观观点？

244、作者造论的真实必要是什么？

